Der Völkerbund im Lichte des Judentums

von

Dr. I. Heinemann.

Sonderabdruck aus Jeschurun Jahrgang V, Heft 11/12.

Berlin N. 24
Verlag des Jeschurun
1919



Der Völkerbund im Lichte des Judentums[1]).

„Und so gib denn die Furcht vor Dir, Ewiger, unser Gott, über all Deine Geschöpfe, auf daß vor Dir erbeben alle Gebilde, sich vor Dir beugen alle Erschaffenen, und sie alle zu einem Bunde werden, Deinen Willen zu tun mit ganzem Herzen".

So beteten wir vor wenig Wochen dreizehnmal an den heiligsten Tagen des Jahres. Und draußen zerfleischten sich die Völker im furchtbaren Götzendienst des „heiligen" Egoismus. Wie das wirtschaftliche Leben unbekümmert um unsere Feiertage seine Straße geht, so schienen die treibenden Kräfte der Geschichte ihrem blutigen Gesetz zu folgen und nicht zu fragen nach den weltfremden Hoffnungen des Judentums. Der Machtwille militaristischer Offiziere schien zu triumphieren — wie in der inneren, so in der auswärtigen Politik.

Aber es schien nur so. Eben jene Überspannung des Machtwillens hatte längst die Übermacht unserer Gegner und deren Glauben an das Recht ihrer Sache ausschlaggebend verstärkt — zugleich aber Ingrimm in die eignen Reihen getragen, die herrliche Einheit der Front von 1914 zerstört, die Treue friedensbedürftiger Bundesgenossen erschüttert. So brach denn schließlich überlegene Feindesmacht den beispiellosen Heldenmut unserer Verteidigung. Unsere diplomatische Front stürzte zusammen. Von Woche zu Woche wurde deutlicher, daß der Krieg verloren war. Aber nun folgte der militärischen

[1]) Die vorliegenden Ausführungen erschienen erstmalig im Dezemberheft 1918 der Zeitschrift „Jeschurun". Auf die im gleichen Jahrgang S. 381ff. erschienene Abhandlung „Der Gott der Rache" und die Untersuchung von J. Horovitz „Auge um Auge, Zahn um Zahn" in „Judaica", Festschrift für Cohen 1912 sei ausdrücklich hingewiesen, da die dort besprochenen Probleme hier nur kurz gestreift werden.

und politischen Umwälzung eine geistige von ungeheurer Tragweite. Der ganze Bau der Bismarckschen Geschichtsanschauung, daß „Blut und Eisen" die großen Fragen der Weltgeschichte lösen, da stets dem Siegeswürdigsten auch der Preis zufalle, — er mußte ins Wanken geraten für jeden Deutschen, der die Niederlage sah und doch wußte und fühlte, daß Deutschland nie größere Stärke bewiesen, sich nie des Sieges werter gezeigt, als in diesem Kampf gegen eine Welt. Wie, wenn nun die Poincaré und Lloyd George Ernst machten mit jener Bismarckschen Anschauung, um den Staat der Helden und der Dulder zu zerstückeln oder zu lähmen? „Den Lebenswürd'gen sollt' der Tod erbeuten?" Niemandem wäre der Gedanke faßbar gewesen — als Menschen und als Deutschem. Und so erhob sich aus dem Trümmerfeld zerstörten Glückes und geknickter Hoffnung immer gewisser der Glaube an die Notwendigkeit eines unzerstörbaren Rechtes der Völker und an einen Völkerbund, der es verbürgt.

„Siehe, der Allherr, der Ewige der Heerscharen, entzweigt die Laubkrone mit Schreckensgewalt, und die Stolzragenden sind geknickt, die Hohen erniedrigt — da sproßt ein Reis aus Jischais Stamm, und ein Schoß treibt aus seinen Wurzeln" . . .

Es ist inzwischen Chanuka geworden. Wir bleiben nicht mehr im Gotteshaus. Nach außen flimmern unsere Lichtlein. Sie dürfen es: sie müssen es. Denn sie verkünden der Welt, was wir Jahr um Jahr an diesem unserem Siegesfeste als Warnung vor falscher Geschichtsauffassung aus unserem Propheten hörten: „Nicht durch Heeresmacht und Stärke: durch meinen Geist, spricht der Ewige!"

So gilt es denn das geschichtliche Anrecht des Judentums auf den Völkerbundsgedanken darzutun. Es gilt zu zeigen, daß das Griechentum ihm zwar nahekam, ihn aber nicht erfaßt hat und nicht erfassen konnte. Es gilt, den Zusammenhang der prophetischen Hoffnung mit den Leitgedanken der Lebensanschauung des Judentums zu entwickeln und auch zu fragen, ob das Christentum, das den Wirkungs-

kreis dieser Gedanken unermeßlich erweitert hat, zugleich das Verdienst, sie vertieft zu haben, in Anspruch nehmen darf. Zugleich aber gilt es, die Motive, die jetzt und früher zu Völkerbundslehren geführt haben, zu prüfen auf ihre Beziehung zu den Anschauungen der Propheten, unzureichende Begründungen, die den noch immer nicht ohnmächtigen Gegnern Waffen geben, auszuscheiden, die unseres Erachtens ausschlaggebenden zu befestigen und zu bestimmen, welchen Anteil wir an der Arbeit der Friedensbewegung nehmen sollen.

I. Der Völkerbundsgedanke im klassischen Altertum.

Judentum und Griechentum lieferten die Bausteine zu unserer sittlichen Kultur. Welchen Anteil haben beide an der Idee des Völkerbunds?

Das klassische Griechentum, das man auf der Schulbank bis vor kurzem meist ausschließlich kennen lernte, kennt keine Menschheit: noch für Aristoteles gibt es nur Hellenen und Barbaren, jene zum Herrschen, diese zum Dienen bestimmt. Aber schon sein großer Schüler Alexander durchbrach die Schranke. Und das philosophische Denken nachklassischer, sog. hellenistischer Kultur schuf den überaus wichtigen Begriff des Weltbürgers, des „Kosmopoliten".

Besonders in der Stoa kam der Begriff zur Geltung. Ihr Begründer, Zenon (um 300), war selbst kein Grieche von Geburt: er stammte aus Phönizien, und sein Vater hat, wenn neuere Gelehrte Recht haben, Manasse geheißen. Als junger Mensch schrieb er ein vielgenanntes Buch über den Staat — und gegen die Staaten. Denn irgend welche Einzelstaaten existierten nicht für sein Denken. Er kennt nur das einzelne Individuum und den einen Weltstaat, dem alle angehören durch das Naturrecht der Geburt: die Polis (der Stadtstaat), deren ideale Gestaltung Platon und Aristoteles untersuchen, ist ihm nur eine törichte Schöpfung menschlicher Satzung, so gut wie die Familie. Zwischen Einzelheit und Allheit gibt es keine Mittelglieder. Das geregelte Zusammenleben der Menschen in Haus und Staat

löst sich auf in ein wahlfreies Durcheinanderwirren ganz auf sich gestellter Individuen. — So wird er der Begründer der kosmopolitischen Fassung des Gedankens der Völkerorganisation, die natürlich jede gewaltsame Auseinandersetzung ausschließt — aber auf Kosten der Sonderexistenz der Einzelstaaten.

Das war paradox gedacht; aber der Gang der Dinge gab ihm mehr Recht, als irgend jemand hätte ahnen können. Die Grenzen der Staaten und Stäätchen rings ums Mittelmeer fielen in der Tat — unter den Streichen des römischen Schwertes. Von Zenons Enkelschülern aber lernten die Eroberer, neben dem Römertum das Menschentum, die humanitas, schätzen, die fester als Roß und Reisige den Bau des Weltreichs stützen könne. Unter dem Einfluß stoischer Gedanken entsteht denn in Dichtern wie Virgil und Horaz der Glaube an die geschichtliche Aufgabe der Römer, „den Völkern zu gebieten und der Welt zu einem Frieden der Gesittung zu verhelfen". Die pax romana, die — nur hier und da durch Aufstände freiheitsliebender Völker gestört — unter den ersten Kaisern den Mittelmeerländern einen materiellen Wohlstand schenkte, wie sie ihn wohl nie mehr erreicht — sie beruht auf der zweiten, der imperialistischen Form des Organisationsgedankens, die einen Staat zum Herrscher macht über alle anderen und den Beherrschten Frieden spendet — auf Kosten ihrer Freiheit.

Über diese beiden Formen des Pazifismus ist das Altertum nicht herausgekommen. So einflußreich die Mahnungen der Stoa zu Milde und Menschlichkeit wurden, die man seit der Renaissance in Ciceros und Senecas Übersetzung las; so interessant dem Lehrer des Völkerrechts die neuerdings aufgefundenen Schiedsgerichtsverträge griechischer Staaten sind und in Zukunft werden können — der Gedanke an einen Bruderbund selbständig nebeneinander bestehender Völkerschaften liegt dem griechisch-römischen Altertum völlig fern.

II. Das Friedensideal der Propheten.

Aus den Gedankengebäuden hellenischer Philosophen treten wir in die erhabenen Sphären prophetischer Vision.

„Und es wird sein am Ende der Tage, da wird der Berg des Hauses Gottes erhaben sein über den Bergen, ragen über den Höhen, und es werden strömen zu ihm alle Nationen. Und viele Völker werden kommen und sprechen: Wohlan! lasset uns hinaufziehen zum Gottesberge zum Haus des Gottes Jakobs, daß er uns seine Wege lehre und wir seine Pfade wandeln: denn von Zion geht die Lehre aus, und das Wort Gottes von Jerusalem. Und er wird richten zwischen den Nationen und Recht sprechen vielen Völkern; und sie werden ihre Schwerter umschmieden zu Pflugscharen und ihre Lanzen zu Winzermessern: nicht mehr hebt Volk gegen Volk das Schwert, noch üben sie fürder den Krieg.“ — So wird uns in den Büchern Jesaja (2, 2—4) und Micha (4, 1—3) die Zukunft der Menschheit geschildert. Ein Richter, „von Gottes Furcht durchhaucht[1])“, waltet des Rechtes in der heiligen Stadt: „Gerechtigkeit ist der Gurt seiner Hüften, und Treue der Gürtel seiner Lenden. Dann wohnt der Wolf beim Lamme, der Panther lagert sich beim Böcklein... Nichts tun sie sich zu Leide noch stiften sie Verderben auf meinem ganzen heiligen Berge; denn voll ist die Erde der Erkenntnis Gottes — wie das Wasser die Meerestiefen überspült.“ Ganz ähnlich hatte Hosea verkündet (2, 20): „Ich schließe euch einen Bund mit dem Gewild des Feldes, dem Geflügel des Himmels, den Kriechtieren der Erde; und Bogen und

---

[1]) So wage ich, die kühnen Worte והריחו ביראת ד׳ (Jes. 11,3) andeutend wiederzugeben. — Die Frage, ob in den gesperrt gedruckten Worten V. 9 dem nächsten Wortsinn nach die Raubtiere oder die Völker als Subjekt gemeint sind, ist natürlich für uns ohne Belang, da die Begründung zeigt, was gemeint ist, und auch den Gedanken ausschließt, daß der Gottesfrieden sich nur auf die Zeit des Aufenthaltes auf dem Gottesberge beschränkte: wenn die Gotteserkenntnis friedensstiftend wirkt, so muß es überall geschehen.

Schwert und Krieg — die breche ich, fort von der Erde, und lasse (Israel) ruhen in Sicherheit.“ Ebenso tönt es uns aus einer der spätesten Redensammlungen entgegen (Sach. 6,6 f.), wo der Tochter Zion verkündet wird, daß ihr König naht „auf einem Eselfüllen reitend: ich werde vernichten die Wagen[1]) aus Ephraim und das Roß aus Jerusalem; zerbrochen wird der Bogen des Krieges, und (der König) verkündet Frieden den Völkern.“ Und nach dem 46. Psalm (V. 10) „läßt Gott den Krieg aufhören bis ans Ende der Erde, zertrümmert den Bogen, zerbricht die Lanze, verbrennt die Streitwagen im Feuer.“

Das sind einige der Bibelstellen, die unseren Weisen Anlaß gegeben haben zu dem Gebet um die Verbrüderung der Völker, mit dem wir unsere Ausführungen eröffneten. Offenbar handelt es sich hier um etwas ganz anderes als in den griechischen Spekulationen. Hier wird weder der Geschichte ein geflissentlich paradoxes Ideal ohne festen Glauben an seine Durchführbarkeit[2]) gegenübergestellt, noch ein aus reinem Machtwillen entstandenes geschichtliches Gebilde nachträglich spekulativ sanktioniert: hier ist die sichere Überzeugung: so wie wir es für nötig halten, ist es nicht; aber es wird und muß so kommen. Und dann: hier ist weder von Kosmopolitismus noch von Imperialismus die Rede. Wohl empfinden die Propheten die Menschheit im gewissen Sinn als Einheit: einer der größten unter den Kündern unserer Zukunft hat die Menschen an zwei Stellen[3])

---

[1]) Roß und Wagen werden vorzugsweise zu Kriegszwecken benutzt, der Esel als Reittier im Frieden.

[2]) Zenon selbst hat an den Ideen seiner halbkynischen Politeia nicht lange festgehalten.

[3]) Jes. 40, 7 אכן חציר העם; 42, 5 נתן נשמה לעם עליה. Die Worte des unmittelbar folgenden Verses ואצרך ואתנך לברית עם לאור גוים sind trotz unsäglicher Mühe der Ausleger nicht sicher erkiärt. Zwar עם auf die eine Menschheit zu beziehen macht der beiden anderen Stellen wegen nicht viel Schwierigkeit; der Zusammenhang ist der Deutung nicht ungünstig, da V. 5 von dem einen Himmel, der einen Erde und der einen Menschheit die Rede war; dann wäre ein „Bund der Völker“

geradezu als ein „Volk“ zusammengefaßt, vielleicht sogar an einer dritten von einem durch Israel zu vermittelnden „Bunde“ dieses „Volkes“ gesprochen. Aber von einem Zusammenfließen der verschiedenen Nationen zu einem Völkerbrei ist nirgends die Rede: an der erstangeführten Jesaiastelle ist es ja ganz deutlich, daß sogar Streitigkeiten zwischen den Völkern nicht ausgeschlossen sein, sondern nur eben auf dem Rechtswege, statt wie seither durch Krieg, ausgetragen werden sollen. Wir dürfen ruhig das Bild des Propheten (Jes. 11, 9) vom Meere zu Ende denken: die Unterschiede der Völker bleiben so gut wie die des Meeresbodens, aber der eine Spiegel des religiösen Rechtswillens überbrückt sie. — Und ebensowenig beruht der Friede auf einem israelitischen Imperialismus. Gewiß erwarten die Propheten von der Zukunft auch Ehre und Anerkennung für ihr Volk, zur Entschädigung für die Schmach des Leidens, das es über das Maß eigener Schuld hinaus „um der Völker willen“ getragen. In der Welt ihrer dichterischen Gestaltungskraft, in der Löwen Sanftmut lernen, Berge und Ströme jubeln, werden Könige die Pfleger des einst leidenden Gottesknechtes, Fürstinnen seine Ammen, Völker seine Diener. Aber abgesehen davon, daß in der jesajanischen Vision vom Gottesfrieden selbständige Völkerindividualitäten aus freiem Vertrauen vor den Richterstuhl des gottgewählten Vermittlers treten — es kann keinen schärferen Gegensatz geben als den zwischen einem Imperialismus, der naturgemäß auf der Zwangsgewalt eines einzelnen wehrhaften über alle anderen wehrlosen Völker beruht, und dem Völkerfrieden, der in

---

nicht unmittelbar untereinander, sondern zunächst mit Gott gemeint; so von Älteren Kimchi, von Neueren Marti. Andererseits ist an der Parallelstelle 49, 8 ואצרך ואתנך לברית עם, die für Raschi maßgebend gewesen zu sein scheint, unter עם zweifellos Israel zu verstehen; und der Gedanke, daß der Gottesknecht zunächst Israel das Bündnis erneut, um dann auch den Völkern das Licht des Heils zu spenden, wird durch 50, 1 keineswegs ausgeschlossen (Marti), sondern durch 50, 1b בפשעיכם שלחה אמכם besonders gut verständlich.

allen Weissagungen zum Bilde der Zukunft gehört. Das ist ja gerade das Große, Herrliche, dessen Erwartung die Propheten förmlich berauscht: daß nicht, wie in den Zwangs-Staatenbünden oder -Bündeln ihrer Zeit, die Gewalt, sondern das Recht die Beziehungen der Menschen und der Menschengruppen regeln soll[1]).

Also ein Friedensbund selbständiger Völker auf dem Boden des Rechtes — es ergreift uns aufs tiefste, vor 2600 Jahren Gedanken ausgesprochen zu sehen, für die in Deutschland trotz der Höhe seiner Gesittung vor kurzem nur kleine Kreise reif gewesen sind. Und doch — stünden jene Stellen für sich allein, sie berechtigten uns noch nicht, die Propheten und Psalmisten als Väter des pazifischen Gedankens anzusprechen. Denn sie betrachten den Völkerfrieden zweifellos nur als Folge, wenn nicht eher als Symptom einer fernen religiösen Erneuerung der Menschheit. Er erscheint als höchster Segen, gewiß — aber nicht als unmittelbares Ziel praktischer Arbeit. Nochmals: stünden jene Stellen für sich allein, wir müßten vor dem prophetischen Ideale ausrufen wie Faust angesichts der Harmonie des Weltganzen:

„Welch Schauspiel! aber ach, ein Schauspiel nur!"

Und das ist denn in der Tat die Stimmung mancher jüdischer und christlicher Theologen gewesen, die für die Friedensbewegung nicht mehr als eine gewisse Sympathie gewinnen konnten.

Aber stehen jene Stellen wirklich außer Zusammenhang mit der gesamten Weltanschauung der Propheten? Das ist die Frage, von der alles abhängt — sowohl für das Verständnis der Bibel wie für unsere praktische Stellungnahme in der Gegenwart. Gewiß haben die Propheten

---

[1]) Auch Tröltsch schreibt in seinem Aufsatze über das Ethos der israelitischen Propheten (Logos VI 13), in dem er die nationalistischen Züge der prophetischen Lebensanschauung überscharf betont, hinsichtlich des Zukunftsreiches: „In dieser Herrlichkeit wird Israel Jhv.'s Prophet und Knecht unter den Heidenvölkern sein, die sich zu ihm als dem Herrn der Welt bekehren und mit Israel in Jerusalem dereinst anbeten werden."

keine pazifistische Propaganda getrieben; aber ich wüßte wirklich nicht, wie sie das hätten anfangen können. Hätten sie Palästina, das Lamm unter den Wölfen, entwaffnen oder den Herren der vorderasiatischen Großstaaten die Entlassung ihrer Heeresmacht vorschlagen sollen, auf der allein die Erhaltung der Riesenreiche beruhte? Und selbst wenn sie es getan hätten — für die Technik des Pazifismus dürften wir unser Vorbild so wenig in der Bibel suchen wie für die Technik des Krieges. Aber in der ewigen Grundfrage: ob militaristische, ob pazifische Lebensanschauung — haben die Propheten ihr Urteil abgegeben, nicht vorzugsweise an den genannten Stellen sondern an hundert anderen; und ihre Entscheidung in dieser Grundfrage hat gewirkt auf Mittelalter und Neuzeit; sie tönt an unser Ohr und wird zu unseren Nachkommen reden, bis sie Gehör gefunden hat.

Man hat das verkannt, weil man eben nicht immer gesehen hat, daß es sich bei der Entscheidung zwischen Pazifismus und Militarismus um einen Gegensatz der Lebensanschauungen handelt. Drehte es sich vorwiegend um die Frage, ob die Welt schon heute für den ewigen Frieden reif ist und welche Mittel man ergreifen soll, um den Ausbruch eines Krieges zu verhüten oder doch zu erschweren, so hätte die Religion überhaupt nicht mitzureden. Denn das sind Fragen der geschichtlichen Erfahrung und der juristischen Technik. Es handelt sich vielmehr um die Grundlage der pazifischen Untersuchung und Arbeit: die Frage, ob der Krieg überhaupt bekämpft werden soll, nicht weil er nicht lohnt, sondern weil er unsittlich ist, — oder ob die Menschheit doch von Zeit zu Zeit in den „Jungbrunnen“ eines „frischen, fröhlichen Krieges“ eintauchen soll: „denn der Mensch verkümmert im Frieden“. Wäre der ewige Friede nicht nur ein Traum, sondern „nicht einmal ein schöner Traum“, dann wäre die Arbeit der Pazifisten nicht etwa bloß eitel, sondern schädlich. Erst wenn also das Ziel des Pazifismus als berechtigt erkannt ist, gewinnt die praktische Arbeit ihren Sinn und ihr Recht. Daraus ergibt sich der Anteil, den die Religion an der

Friedensbewegung nehmen kann und nach unserer tiefsten Überzeugung nehmen muß, soll sie ihren biblischen Ursprung nicht verleugnen. Es steht genau wie in der Sittlichkeitsbewegung: das Ziel entnimmt sie der biblischen Gesetzgebung, die die Unzucht verpönt (Deut. 23, 18); die Frage, wie einstweilen erträglichere Zustände zu schaffen sind, der Mädchenhandel zu bekämpfen ist, hat moderne Technik zu lösen, der damit gewiß eine schwere Aufgabe zufällt, die aber den Mut für die Überwindung aller Widerstände nur gewinnen kann und gewonnen hat aus dem religiös-sittlichen Glauben an die Höhe ihres Zieles. Denselben Glauben hat die Religion den Völkerrechtslehrern und Organisatoren für die Durchführung des Friedenswerkes zu liefern, die ihnen anvertraut ist. Ich bin weit entfernt, die Schwierigkeit und Bedeutung ihrer praktischen Arbeit zu unterschätzen. Eben deshalb, weil die Widerstände ungeheuer sind, kann ihnen der Sieg nur werden, wenn sie sich selbst bewußt sein dürfen, nicht nur dem Nutzen, sondern zugleich dem sittlichen Ideal zu dienen, und wenn ihnen aus der ganzen Kulturwelt, soweit die Stimme der Bibel vernommen wird, der Ruf entgegenschallt: der Krieg muß schwinden; denn er widerstrebt der Vergeistigung des Lebens und seiner Durchdringung mit dem Geiste der Gerechtigkeit, wie wir sie von den Propheten gelernt haben.

Einstweilen freilich hört man's anders, auch in gläubigen Kreisen. Die Religion hat einen eigenartigen Bund mit dem Militarismus geschlossen, vornehmlich in den Herzen jene preußischen Offiziere, die bis vor kurzem die Riesenfront von der Nordsee bis nach Bagdad meisterten mit der Genialität ihres Feldherrnblicks, der Fülle ihrer Sachkunde, der Hingebung ihres Heldenmuts. Der Glaube an den Wert des Krieges und des Kriegers steht bei den besten von ihnen nicht unvermittelt oder gar widerspruchsvoll neben ihrer Religiosität, es kommt vielmehr zu einer religiösen Weihung des Militarismus — zu dem, was angesehene Theologen[1]) die „preußische Religion“

[1]) Baumgarten, Politik und Moral (1916) 68 mit Berufung auf Tröltsch.

genannt haben. Wir schätzen diesen Gegner wahrlich nicht gering. Er ist — vom religiösen Standpunkt aus betrachtet — der respektabelste, der der Friedensbewegung erwachsen ist und erwachsen kann. Wie wir uns in der Zeit der höchsten Geltung des Militarismus[1]) der Kritik vom Standpunkte unserer jüdischen Lebensanschauung nicht enthielten, so müssen wir jetzt — in den Flitterwochen der „neuen Ordnung" — zunächst die hohen Werte bezeichnen, die in der alten, mehr äußerlich besiegten als innerlich überwundenen Ansicht lagen und die es hinüberzuretten gilt in Gegenwart und Zukunft. Denn wertlos kann eine Religion, aus der Persönlichkeiten, wie Wilhelm I., wie Hindenburg hervorgegangen sind, nicht sein. Und die vielen Tausende von Jünglingen, die in den unvergeßlichen Augusttagen 1914, fest überzeugt von Deutschlands Recht, zu den Waffen eilten, aber vielleicht noch mehr die vielen Familienväter, die damals — ob nun „freiwillig" oder nicht, aber doch willig und freudigen Ernstes hinauszogen zum Schutz der Heimat — sie stehen wahrlich in der selbstlosen Größe ihrer Gesinnung turmhoch über einer Philistermoral, die sich hinter pazifistische Grundsätze verschanzt, weil ihr die Opfer zu groß sind. Aber man vergesse doch nicht: wie viele englische Studenten sind damals aus gleichem Gewissensdrange ihnen entgegengetreten, nicht obwohl, sondern weil sie Pazifisten waren und daher glaubten, es gehe um Belgien und den Schutz des von Deutschland verletzten Völkerrechts. Sie haben gezeigt, daß Pazifismus nicht Feigheit ist, daß der überzeugte Friedensfreund hinter dem begeisterten Verehrer des Krieges nicht zurückzustehen braucht an Größe der Gesinnung, an Bereitschaft, für das als Recht Erkannte mit seinem Leben einzustehen. Eben deshalb sollte er aber — ich kann zur Zeit nicht beurteilen, ob es in England und Amerika geschehen ist — die gleiche Größe auch da anerkennen, wo ihre Auswirkung ihm nicht sympathisch ist — beim militaristischen Gegner. Und aus gleichem Grunde erkennen

---

[1]) Vgl. Jeschurun III 417 ff.

wir den Berührungspunkt an zwischen jener „preußischen Religion“ und der der Bibel. Nicht das erscheint uns als das wesentliche, was im Anfang des Krieges Rabb. Dr. Samuel in 5 Reden über Bibel und Heldentum mit leichter Mühe dargelegt hat, daß auch die Bibel kriegerische Tapferkeit ehrt, daß etwa Vater Abraham für den gefangenen Brudersohn — wenn man will, als erster Kriegsfreiwilliger — ins Feld zog, daß der Psalmist sich freut im Kampf gegen Lug und Trug ein gutes Schwert schwingen zu können[1]; und auch nicht darauf kommt es in erster Reihe an, daß der jüdische Stamm, soweit ihn nicht die Grausamkeit seiner Verfolger zu schmachvoller Wehrlosigkeit entwürdigte, im Felde seinen Mann gestellt hat: wie unter Debora und David, so unter den Makkabäern; wie in der Römerzeit, da es *augebat iras, quod soli Iudaei non cessissent*, so heute unter den Fahnen aller Kulturvölker. Nochmals: der Berührungspunkt zwischen preußischer und biblischer Religion liegt nicht sowohl im Militärischen, als im Heroischen: in der Bereitschaft zur Einsetzung des letzten und höchsten, zur מסירת נפש, wie das nachbiblische Judentum es nennt. Aber für solchen Heldengeist gibt es sehr viele Felder der Betätigung; und es sind wahrlich nicht die größten Helden, die vor dem Feinde tapfer sind, aber jene Zivilkurage vermissen lassen, die nach einem Worte Bismarcks im deutschen Volke keineswegs besonders häufig ist. Gerade weil die jüdische Religion durch und durch heroisch ist und die von Völkerfriedenssehnsucht durchwirkte Harmonie der heiligsten Tage ausklingen läßt in das Gelübde der Bereitschaft zum letzten Gang; gerade weil jüdische Männer und Frauen den Mut des Einstehens für ihr Heiligstes tausendmal gefunden und in jahrhundertelangem Abwehrkampf das Nietzschewort (Zarathustra 68) „lebt euer Leben des Gehorsams und des Kampfes“ mit nahezu beispiellosem Heldenmut zur Wahrheit gemacht haben, eben darum verwahren wir uns im Namen der biblischen Religion gegen die Verengerung des He-

[1]) Vgl. meine Ausführungen Jeschurun III 416.

roismus, die in seiner Gleichsetzung mit dem Militarismus liegt, gegen die Überschätzung des Waffenkampfes zu Ungunsten des Geisteskampfes und vor allem gegen die Anbetung des militärischen Erfolges auf Kosten des Rechtsgedankens — Anschauungen, die das Wesen der biblischen Religion verfälschen und, nebenbei gesagt, sehr wesentlich dazu beigetragen haben, daß das Vaterland Goethes und Kants von seinen Feinden nicht ohne betrübenden Erfolg als die Heimat der Barbarei hat denunziert werden können.

Man wird vielleicht achselzuckend sagen, diese Meinungen liegen dem Germanen eben im Blut; ihm sei, wie Esau, an der Wiege gesungen worden, daß er „mit dem Schwerte leben“ müsse; vielleicht wird man von gegnerischer Seite eine Pazifierung des Deutschen gar als eine Verjudung hinzustellen suchen. Mit Unrecht. Abgesehen davon, daß es im Altertum und Mittelalter auch nichtgermanische Kriegsvölker gab und andererseits auch in den Adern der englisch-amerikanischen Pazifisten Germanenblut fließt — das deutsche Volk ist etwa vom 15. bis zum Ende des 18. Jahrhunderts durchaus friedfertig gewesen; für Hans Sachs ist der Recke Siegfried (dem schon das mittelalterliche Nibelungenlied viel von seiner heidnischen Urkraft genommen hat) weiter nichts als ein unsympathischer Kraftmensch, ein Bild der Jugend „ohne Sitt’ und Tugend“. Und noch als Bismarck das bekannte Wort von „Blut und Eisen“ in die Welt schleuderte, war er — nicht zum mindesten dieses Wortes wegen — der bestgehaßte Mann in ganz Deutschland. Aber der Erfolg schien ihm Recht zu geben. Und seitdem — seit 1871 — drang die militaristische Weltanschauung aus den engen Offizierskreisen in immer weitere Schichten der „Gebildeten“ hinein. Von ehrlicher Begeisterung getragen, weiß sie die Arbeit der historischen Wissenschaft, die Schöpfungen Wagnerscher Kunst, die Eingebungen Nietzschescher Intuition zu nutzen. Man knüpft bewußt an den Walhallaglauben an, der die des „Strohtods“ Gestorbenen ächtet; an taciteisches Germanentum, das den Krieg, wenn seine Segnungen dem eigenen Stamm versagt bleiben, irgend-

wo anders sucht[1]); an die Herrlichkeit des Mittelalters, da ein Parzival die glänzende Gestalt eines Ritters für Gott hat halten können (und so sehr weit von seiner „Tumbheit“ hat man sich nicht entfernt gehalten!), gibt unmündigen Jünglingen Prüfungsaufsätze über „Preußens Heer — Preußens Ehr'“, und nimmt im Anfang des Weltkriegs das Hohnwort Barbaren als Ehrentitel auf, da den eigentlichen Stolz des Deutschen nicht das Wirken seiner Geisteshelden ausmache, sondern „die großen Blutmenschen, die Friedrich Barbarossa, Friedrich der Große und Bismarck“.

Solche Anschauungen sind mit denen der Bibel unvereinbar. So gewiß sie den Heroismus billigt, so unbiblisch und unjüdisch ist es, das Schlachtfeld als d a s Feld der Ehre, das Kriegführen als die manneswürdigste Betätigung zu bezeichnen. Das widerspricht nicht nur dem Gedanken, daß der Altar entweiht ist, wenn ein Schwert über ihm geschwungen wurde (Ex. 20, 22), der Weisung, daß David, weil seine Hand in Blut getaucht war, den Tempel nicht bauen darf: es widerspricht der religiösen Demut, die „nicht an Mannesstärke und Rosseslenden Gefallen findet“, und vor allem der U m w e r t u n g d e r W e r t e, die das Judentum im Vergleich zum naiven Bewußtsein verlangt: indem es das Verhältnis des Menschen zur Religion nicht, wie das Heidentum, als ein natürlich gegebenes, sondern als „aufgegebenes“ (Cohen), erst vom Gläubigen zu erzeugendes, auffaßt und fordert, daß „der geborene Jude sich erst noch z u m J u d e n m a c h e“, wie es Wellhausen ganz

[1]) Wie stark diese Ideale nachwirken, zeigt die ganz naive Erzählung eines preußischen Adligen (R. von Thadden-Trieglaff in: Erinnerungen an den Fürsten Bismarck, hsg. von Brauer u. a., 1917, 127): „Er selbst, bekannte Bismarck, habe sich immer sehr versucht gefühlt, an kriegerischen Unternehmungen teilzunehmen und habe schon daran gedacht gehabt, unter englischen Fahnen in Indien Dienste zu nehmen, dem Beispiele des Prinzen Waldemar folgend.“ „Indessen“, schloß Bismarck, „was haben mir denn die Indier zuleide getan“. Bei mir hat das Gespräch die Wirkung gehabt, daß ich 1849 bei den Schwarzenberg-Ulanen gegen die aufständischen Ungarn kämpfte“.

richtig formuliert hat, erhebt es die religiöse Verinnerlichung zum höchsten Sinne alles Strebens und setzt auf ihre Gewinnung einen Preis, vor dem der Glanz kriegerischen Ruhmes und materieller Macht verblassen muß. Daher fordert Jeremia 9,22 f.: „Nicht rühme sich der Kluge seiner Klugheit[1]), der Held seiner Stärke, der Reiche seines Reichtums: sondern dessen rühme sich, wer sich rühmen will, mich zu erkennen und zu begreifen, daß ich der Ewige bin, der Liebe, Recht und Treue stiftet auf Erden; denn daran hab' ich Wohlgefallen, spricht der Ewige". Damit ist nicht nur der Militarismus entwertet, sondern es sind auch der Kraft, die sich seither militärisch auswirken konnte, andere Kampfplätze gewiesen, da als Betätigung der religiösen Erkenntnis nicht nur andächtiges Schwärmen, sondern gutes Handeln notwendig wird. Der Mensch darf und soll im Frieden nicht verkümmern, sondern in sozialem Wirken seine besten Kräfte entfalten, die im Krieg verkümmern müßten. Wo diese Anschauungen durchgedrungen sind, ja, darüber hinaus, wo in irgendwelchem Sinne eine Vergeistigung des Lebens gefordert wird, sind die militaristischen Maßstäbe beseitigt, die Überschätzung der kriegerischen Betätigung überwunden; es ergeht solchen Wertungen genau wie den anderen Überbleibseln primitiver Roheit, wie Stiergefecht, Parforcejagd und Duell: die Geschichte hat ihr Urteil über sie noch nicht vollzogen, aber gesprochen.

So viel über die militaristische Lebensbewertung. Und nun über die militaristische Staatsanschauung. Ihren Ausdruck findet sie in Aussprüchen Bismarcks wie diesem, daß die großen Fragen der Geschichte „nicht durch Reden und Mehrheitsbeschlüsse gelöst werden, sondern durch Eisen und Blut". Und zur Erläuterung dienen Worte Treitschkes, wie

---

[1]) So ist, der ursprünglichen und sehr häufig angewandten Bedeutung gemäß, חכמה zu übersetzen, vielleicht auch „Geschicklichkeit", keinesfalls „Weisheit" in dem uns aus der biblischen Weisheitsliteratur geläufigen Sinne des Wortes. Denn Weisheit, wie diese sie versteht und lehrt, aufgebaut auf Gottesfurcht, ist nach dem folgenden das einzige, dessen sich, „wer sich rühmen will", allerdings rühmen darf.

folgende: „Als höchstes Gebot für den Staat gilt immer, sich selbst zu behaupten: das ist für ihn absolut sittlich. Und darum muß man aussprechen, daß von allen politischen Sünden die der Schwäche die verwerflichste und verächtlichste ist; sie ist die Sünde wider den heiligen Geist der Politik.“ Was Treitschke Selbstbehauptung nennt, zeigt der folgende Hinweis auf das Verfahren Friedrich Wilhelms IV. der 1849 in Sachsen und Bayern die Ordnung wiederherstellte und es tadelnswerterweise versäumt habe, die einmarschierten preussischen Truppen einfach dort zu lassen und die Fürsten abzusetzen. Den Absatz fand ich nicht nur in annexionistischer Literatur, sondern samt der Schlußwendung, daß „auch im Innern die Macht, das Aufrechterhalten und Durchsetzen des Staatswillens das wesentliche sei“, in der Schrift eines der angesehensten evangelischen Theologen[1]) als „unwiderleglich“ zitiert. Natürlich muß der Staat sich stets den Anschein moralischen Handelns geben; die „Ehrlichkeit und Anständigkeit“ Bethmann Hollwegs, der das Unrecht gegen Belgien als Notstandshandlung zu entschuldigen suchte, „widerspricht dem heiligen (!) Zwecke der Selbstbehauptung“ (Baumgarten S. 130); aber über ein Unrecht als solches, etwa über die „Perfidie“ Italiens, sich aufzuregen, habe das Volk Bismarcks keine Veranlassung (S. 131).

Über das Recht des Staates auf gewaltsame Selbstbehauptung im Notstande, auf das wir zurückkommen, gehen diese Forderungen und Anschauungen weit hinaus. Sie verkünden die uferlose Machtpolitik. Right or wrong — my country. Sie übertragen auf das Staatsleben die Geltung der Nietzscheworte: „Was ist gut? Alles, was das Gefühl der Macht, den Willen zur Macht, die Macht selbst im Menschen erhöht. — Was ist schlecht? Alles, was aus der Schwäche stammt. — Was ist Glück? Das Gefühl davon, daß die Macht wächst, daß ein Widerstand überwunden wird. — Nicht Zufriedenheit, sondern mehr Macht; nicht Friede überhaupt, sondern Krieg; nicht Tugend, sondern Tüchtigkeit!“ Das ist die Politik,

---

[1]) Baumgarten, Politik und Moral (1916) 116 f.

die unsere Annexionspolitiker noch im September 1918 verkündet haben, u. z. mit ausdrücklicher Berufung auf Treitschke. Es ist die Politik des Hakatismus und des Herrn von Dallwitz, die in den Grenzmarken gehaust haben, „wie die Kuh im Porzellanladen“. Es ist die Politik der dauernden Vergewaltigung Belgiens, die das gute Gewissen des deutschen Volkes gebrochen und ganz Neutralien am Sieg der Entente interessiert hat. Es ist die Politik der planmäßigen Lüge, die schon einem Sokrates auf die Dauer unmöglich schien, die ganz undurchführbar ist in einem Volke wie dem deutschen, das viel zu brav ist, um geschickt zu lügen, und viel zu gescheit, um sich belügen zu lassen: Männer wie unser Theologe sorgen für beides! Immerhin: solche Nachklänge aus Machiavellis Fürstenspiegel und Richelieus Testament, aus antiker Sophistik, spinozistischer und Hegelscher Staatstheorie von einem praktischen Politiker vertreten zu sehen — das kann oder konnte doch verständlich sein. Aber die reine Machtpolitik, gebilligt von einem Theologen, dem der ethische Gehalt der Bibel heilig ist — das ist ein Problem, über das wir nicht leicht wegkommen. Oder sollte derselbe freimütige Gelehrte Recht haben, wenn er in einer anderen Schrift[1]) darüber klagt, daß die evangelischen Theologen nicht tief genug eingedrungen sind in den Geist des Alten Testaments?

Denn die Stellung der Propheten zu der Frage, ob im Staatsleben das Recht nur zur Bemäntelung des Machtwillens dienen oder tatsächliche Geltung beanspruchen soll, ist allerdings unzweideutig. Der אל נקמות des 94. Psalms — der Gott der Sühne, nicht der Rache[2]) — bringt im Leben der einzelnen das Recht zur Geltung, „wenn nicht durch die Richter, so trotz der Richter und — über die Richter.“ Und derselbe Gott waltet auch im Völkerleben. „Wegen der drei, vier Sünden von Damaskus“, beginnt das Buch Amos (1,3)

---

[1]) Baumgarten, Predigtprobleme (1904) 136.

[2]) Vgl. meinen Aufsatz „Der Gott der Rache“, Jeschurun V 383 ff.

seine Klagen[1]), „sollt' ich ihm nicht vergelten — da sie mit eisernen Dreschwagen Gilead gedroschen! Darum sende ich Feuer in das Haus Chasaels, und es verzehre die Paläste Benhadads . . . Wegen der drei, vier Sünden Edoms sollt' ich ihm nicht vergelten — da er seinen Bruder mit dem Schwerte verfolgt und seine Liebe ausgetilgt hat, sein Zorn stets zerfleischte, und er seinen Grimm stets bewahrte. Darum sende ich Feuer gegen Teman, daß es die Paläste Bozras verzehre. . . . Wegen der drei, vier Sünden Moabs sollt' ich ihm nicht vergelten — da sie die Gebeine des Königs von Edom zu Kalk verbrannt. Darum sende ich Feuer gegen Moab, daß es die Paläste von Kerioth verzehre . . . Wegen der drei, vier Sünden Judas sollt' ich ihm nicht vergelten — da sie verworfen die Lehre des Ewigen und seine Gesetze nicht wahrten. Darum sende ich Feuer gegen Juda, und es verzehre die Paläste Jerusalems." Deutlicher kann es gar nicht zum Ausdruck kommen, daß sich der Sprecher Gottes als „Prophet für die Völker" (Jer. 1,5) fühlt, der an Heiden und Juden den Maßstab des Rechtes anlegt und Verbrechen deshalb nicht minder streng sühnt, weil sie an Edom, dem hämischen Feinde Israels, begangen sind.

Leider bringt Baumgarten diese Stellung der Bibel seinen Lesern und, wie es scheint, sich selbst, nur sehr unvollkommen zum Bewußtsein. Daß Amos einen „Weltgott" verkündigt hat, gibt er S. 28 zu, versucht aber, S. 27 zu zeigen, daß dieser „Weltgott" nach früherer Vorstellung dem Volke Israel gegenüber dem Grundsatz: Right or wrong — my country gehuldigt habe. Es ist sehr zu bedauern, daß Baumgarten den Universalismus der Propheten durch keinerlei Belege veranschaulicht, dagegen für die angebliche Gutheißung des israelitischen Imperialismus zwei Beispiele bringt, die übrigens offenbar auf Flüchtigkeit beruhen. Denn das erste, an sich sehr anfechtbare, aus einer Notstandshandlung Abrahams

---

[1]) Ich lasse einige Prophezeiungen ganz ähnlicher Art fort, die ohne Kenntnis der Zeit nicht verständlich sind.

(Gen. 12) genommene, beweist keinesfalls etwas für die Geschichtsauffassung des Erzählers; und vollends der Hinweis auf die Versenkung der Ägypter im Schilfmeer ist ganz unverständlich: Baumgarten will doch gewiß nicht sagen, daß die ägyptischen Sklavenhalter und Knabenmörder im Rechte gewesen seien! Ja, wenn er sich wenigstens auf die Unterwerfung der kanaanitischen Völker berufen hätte! Aber dazu kennt unser Theologe sein Altes Testament zu gut: er weiß, daß der Untergang dieser Völker nicht auf den naiven Machtwillen Israels, sondern auf deren sittliche Schuld zurückgeführt wird: erst wenn die Sünde des Emoriters voll ist (Gn. 15, 16), darf Israel sein Erbe antreten. Und daß der Gott der Bibel nicht nur die Sünde fremder Völker straft, sondern auch die des auserwählten — u. z. „gerade, weil er es auserwählt hat" (Amos 3, 2) — weiß Baumgarten natürlich aus zahllosen Prophetenstellen[1]).

Ich will die Belege dafür nicht häufen, daß der Gott der Bibel an alle Völker den Maßstab des Rechtes und der Sittlichkeit anlegt. Nur auf eine ganz bekannte Stelle will ich verweisen, die mir noch nicht ausgeschöpft scheint. Sie steht Lev. 19, 33 f.: Wenn ein Ger in eurem Lande weilet, sollt ihr ihn nicht bedrücken; wie ein Eingeborener von euch sei euch der Ger, der bei euch weilt; du sollst ihn lieben wie dich selbst; denn Gerim seid ihr gewesen im Lande Ägypten: ich bin der Ewige, euer Gott. Die gleiche Vorschrift findet sich bekanntlich Ex. 23, 9 und Deut. 11, 19. — Man hat auf jüdischer Seite gern Ger mit Fremdling übersetzt, wogegen protestantischerseits eingewandt wurde, daß Ger (im Gegensatz

---

[1]) Aus dieser Gleichheit der Maßstäbe ergibt sich auch die Gerechtigkeit und Objektivität der biblischen Geschichtsschreibung, gegenüber den Glaubens- und Volkshelden, von der Jeschurun III 143 ff. die Rede war. Aus dem Bedürfnis, ein Recht Israels auf Palästina nachzuweisen, stammt auch der bekannte Midrasch zu Gen. 1, 1: die Thora beginne mit der Weltschöpfung, damit die Heiden nicht sagen, ihr habt den sieben Völkern ihr Land geraubt: Gott hat die Welt geschaffen und darf über sie verfügen.

zu נכרי) eher unserem Gastfreund entspreche: im Ergebnis ändert sich nichts, da ja einem jeden, der sich, wie die Juden in Ägypten, dauernd in einem fremden Lande aufhält, Begriff und Recht des Ger zugesprochen werden. Aber weit wichtiger als die Vorschrift selbst ist die *Methode des Denkens*, die hier gefordert wird. Antike Antisemiten haben geglaubt, von der schlechten Behandlung der Israeliten in Ägypten stamme ihr Menschenhaß. Die entgegengesetzte Folgerung verlangt die Bibel: *Leiden, die ihr am eigenen Volkskörper kennen gelernt habt, bereitet keinem fremden Volk!* Es ist durchaus kein Zufall (geschweige denn ein Widerspruch), daß dasselbe Volk, das oft mit glühender Leidenschaft die Sühne des ihm angetanen Unrechts fordert, die Achtung vor den einst an ihm verletzten Menschenrechten von sich selbst verlangt. Und wieviel besser stünde es um Deutschland und um die Menschheit, wenn man, statt über den Begriff des Ger und die angebliche Beschränktheit des biblischen Fremdenrechts zu diskutieren, die Methode des biblischen Denkens befolgt hätte! Aber dieselben Kreise, die 1913 an Gerhart Hauptmanns Jahrhundertfestspiel mit vollem Recht die Begeisterung für den herrlichen Idealismus der Freiheitshelden vermißt hatten, zögerten ein Jahr später nicht, die Annexion nordfranzösischer Departements zu befürworten im Interesse des Geldbeutels der Großindustrie; ja, noch im Kriege begeisterte man sich an Schönherrs Tirolerhelden — und schuf in Belgien ein „Volk in Not“, das vergebens auf die Zusage seiner Freiheit wartete. Und keiner unter den vortrefflichen protestantischen Alttestamentlern, die doch aus dem Neuen Testament wissen mußten, was es heißt, Mücken seihen und Kamele verschlucken, schlug seine Bibel auf und übersetzte den Vers, wir er in unseren Tagen übersetzt werden mußte: *Ihr Deutschen dürft kein Volk vergewaltigen: denn vergewaltigt waret ihr in den Tagen Napoleons!*

Erst jetzt kann die Frage beantwortet werden, von der, wie wir oben (S. 8f.) sagten, das Verständnis des prophetischen Friedensideals abhängt: die Frage, ob *jene messianischen*

Stellen, von denen wir ausgingen, für sich stehen oder ob die gesamte Lebensanschauung der Bibel dem Militarismus widerspricht und die Hoffnung auf einen Völkerfrieden sozusagen als notwendige Krönung fordert. Das war von vornherein zu erwarten und kann jetzt nicht mehr zweifelhaft sein. Die Lebensanschauung der Bibel ist heroisch, nicht militaristisch. Das Leben ist auch ihr, wie dem Militarismus in seiner edelsten Fassung, der Güter höchstes nicht. Aber die „höheren Güter“ sind andere als die des Militaristen. Die Bibel findet sie auf dem sittlich-religiösen Gebiete, einschließlich des sozialen, das von den Forderungen der Religion beherrscht wird. Den „frischen, fröhlichen Krieg“, der dem Leben erst seinen Inhalt geben soll, den Krieg um des Krieges willen, verwirft sie. Er widerspricht der Vergeistigung des Lebenssinnes, den sie fordert. Dem Militaristen ist der ewige Friede „nicht einmal ein schöner Traum“: er nimmt dem Leben das höchste Ideal, das für ihn Wert hat. Der Prophetismus bietet unserem Streben andere, würdigere Ziele.

Wie die Spannung im Leben des Einzelnen, ohne die es freilich schal und leer wird, aus dem Geistigen kommen soll, so regelt der Geist, die Idee des Rechtes, die Beziehungen der Völker. Während der Militarismus völkerrechtlich auf der Stufe der Rechtlosigkeit stehen bleibt, die für das Privatleben seit Hammurabi überwunden ist, so überträgt die Bibel nicht nur die Grundforderung der Gerechtigkeit auf das Zusammenleben der Völker, sondern sie gibt dem methodischen Grundsatz der Nächstenliebe, wie ihn Hillel dem Heiden erklärte, völkerrechtliche Geltung; sie fordert Achtung des fremden Rechtes nicht aus kalter Legalität, sondern aus lebendigem Einfühlen in das Schicksal des anderen — in Erinnerung an eigenes Leid.

Einer solchen Lebensanschauung kann die Gegenwart nicht genügen. Sie kann sich erst zufrieden geben, wenn die Vergeistigung und Versittlichung des Einzellebens und des Völkerlebens durchgedrungen und das Zusammenleben der Menschen und der Völker auf das Recht gegründet ist.

Wieweit die jüdische Gemeinschaft diesen Zielsetzungen seither entsprochen hat und in Gegenwart und Zukunft entsprechen soll, wird sich noch zeigen müssen. Einstweilen nur ein Nachwort, das uns die Motive der Propheten, wie wir sie zu ermitteln gesucht, erst im vollen Lichte zeigt.

Der Friedensgedanke bei den Propheten schien sich uns nicht, wie der Cohenschen Schule, als unmittelbare Folge aus Monotheismus und Universalismus darzustellen[1]), sondern als Konsequenz aus ihrer Forderung nach Vergeistigung des Lebensinhaltes und nach Versittlichung der Beziehungen der Völker. Finden sich nun aber diese beiden Tendenzen, wenn auch durch den Widerspruch des antiken Lebens und anderer völlig entgegengesetzter Lebenswertungen verdeckt, nicht auch bei manchen Denkern des griechischen und namentlich des hellenistischen Altertums?

Ich bin der letzte, der solche Berührungen verkennt. Im Gegenteil: die Konvergenz des jüdischen und des griechisch-wissenschaftlichen Idealismus könnte m. E. noch viel deutlicher dargestellt werden, als es in den jetzigen Sammlungen der dicta probantia geschehen ist. Ich weiß, daß Platon, so selbstverständlich er den Eroberungskrieg billigt, doch in der Erhöhung des wissenschaftlichen Strebens über alle Lebensziele eine Vergeistigung des Lebens verlangt; ich erwähnte schon, daß namentlich jüngere Stoiker ein Recht der Untertanenvölker auf milde Behandlung gelehrt haben. Und ich möchte hier davon absehen, daß diese Tendenzen auch bei ihren besten Vertretern lange nicht mit der Energie auftreten wie im Judentum; daß die Forderung der philosophischen Lebensauffassung sich nicht wie das Gebot gottgefälliger Lebensführung, an jedermann richtet und richten kann; daß die Stoa niemals das Lebensrecht des auf Gewalt aufgebauten Weltreichs verneint hat und sogar in der Stellung zu den sozialen Bewegungen (anders als der Prophetismus!) eine sehr zweideutige

[1]) Dagegen auch Wohlgemuth, Der Weltkrieg im Lichte des Judentums 132.

Haltung einnimmt. Ausschlaggebend scheint mir vielmehr die Frage, wieso es im Altertum trotz dieser immerhin vorhandenen Tendenzen nicht zu der Weissagung eines Friedensbundes selbständiger Völker gekommen ist[1]). Und die Antwort kann nicht schwer fallen. Denn die Frage ist in dieser Fassung überhaupt falsch gestellt. Nicht das ist merkwürdig, daß die griechischen Berater der Dionyse und der Scipionen an der Durchsetzung der Forderung der Gerechtigkeit verzweifelten, daß ihre Nachfolger — je sittlicher sie waren, desto mehr — der unaufhaltsame innere Verfall des Herrenvolks mit tiefem Pessimismus erfüllte: vielmehr darin steckt das Problem, daß die Propheten allem Unrecht und allem Kriegerstolz zum Trotz die Hoffnung, vielmehr die Gewißheit haben, daß es anders werden muß und anders werden wird. Und die Antwort auf diese Frage kann nur gegeben werden aus der Würdigung des Grundunterschiedes der Weltanschauungs-Bildung hier und dort. Für die Propheten ist Gott und der Gottesgedanke letzte Quelle der Gewißheit. Das Bewußtsein, Gottes „Sprecher" zu sein, gibt ihrer Rede die unerhörte Kühnheit. Und aus dem Glauben an den Gott der Gerechtigkeit folgt die Überzeugung, daß das Gute, das doch aus ihm stammt, alle Hindernisse überwinden wird, sei es auch erst „am Ende der Tage". Hermann Cohen schreibt einmal[2]): „Wer das Gottvertrauen nicht kennen will — denn kennen muß es jeder Mensch in seinem Grundgefühle —, dem bleibt die religiöse Literatur in ihren klassischen Tiefen, dem bleibt die Lyrik der Psalmen ein unauflösbares Rätsel". Aber gleiches gilt unseres Erachtens von der Zukunftshoffnung der Propheten. Cohen schreibt weiter: „Die Ethik einigt sich mit der Religion in dem Vertrauen auf Gott als den Bürgen für die Herstellung der Sittlichkeit auf Erden . . . . Was wäre alle Geschichte,

---

[1]) Denn bekannte Hoffnungen auf Frieden unter dem Heiland Augustus oder einem Prinzen seines Hauses verherrlichen ja nur die „pax Romana" als Zeichen der Müdigkeit, nicht der Gerechtigkeit.

[2]) Neue jüd. Monatshefte I 79.

was alle Politik ohne dies Vertrauen auf Gott als den Schutz und Bürgen der Sittlichkeit auf Erden!“ Damit ist in Kantischer Ausdrucksweise die Grundlage des geschichtlichen Optimismus der Propheten — zugleich das Moment angegeben, das der antiken Weltauffassung fehlt. Denn ein persönliches Vertrauen zu dem Gott der Philosophen — der Idee des Guten oder der Pronoia oder wie er sonst in den ethischen Lebensauffassungen der Hellenen heißen mochte —, dem Gotte, der selbst nur oberste Spitze eines schwankenden, von der Skepsis unterwühlten Gedankengebäudes war, ein solches Vertrauen ist in Griechenland oder gar in Rom niemals möglich gewesen.

So gewinnt denn der religiöse Zug des prophetischen Pazifismus seine überragende Bedeutung. Nicht nur, daß von hier aus die Friedensidee der Bibel ihre eigenartige Färbung empfängt: es zeigt sich vielmehr, daß dieser — dem modernen Praktiker am wenigsten naheliegende — Zug gerade für den Glauben an die praktische Durchführung des Friedensideals ausschlaggebend geworden ist.

Erst jetzt, nachdem uns Motive und Eigenart des biblischen Pazifismus deutlich geworden sind, können die zahlreichen Versuche, einen Völkerbund herbeizuführen, im Lichte des Judentums betrachtet werden.

III. Vom Judentum zum Christentum.

Mit der Stellung unserer Bibel scheint auch die Stellung des Christentums zur Friedensidee bestimmt. Denn der Prophetismus ist auch ihm heilig. Und die Friedenssehnsucht des Juden, der jedes Gebet mit der Bitte um שלום schließt, klingt auch in den Evangelien nach in der Seligpreisung des Friedens und der Friedfertigen (Luc. 2, 14 nach Jes. 57, 19; Matth. 5, 9). Mit Rech hat daher neuerdings von protestantischer Seite Umfrid, von katholischer Erzberger[1]) (Der Völkerbund 1918, 48) gegen die „Kriegstheologie“ Einspruch erhoben.

[1]) Vgl. auch die Forderung Liebers (Mulot, Zeitfragen des christlichen Volkslebens XXVII, 5. 10), man solle „von dem Bismarckschen Gewaltboden auf einen neuen europäischen Rechtsboden übertreten“.

Man sollte meinen, daraus ergäbe sich die Notwendigkeit und Möglichkeit für die beiden großen Religionen, in Frieden für den Frieden zu arbeiten. Wie an der Technik der pazifistischen Arbeit Männer wie Schücking und Sinzheimer nebeneinander führenden Anteil nehmen, so sollte es typisch sein, daß in der Zeitschrift des Stadtpfarrers Umfrid der Stadtrabbiner Dr. Kroner das Wort nahm. So wenig wie sich das Judentum etwas vergibt durch die Anerkennung, daß die ungleich überlegene äußere Macht der Tochterreligion dem Pazifismus größere Dienste wird leisten können, so wenig braucht das Christentum das offene Eingeständnis zu scheuen, daß es die Richtung der Weltbejahung „seiner Wurzelung im hebräischen Prophetismus verdankt" (Tröltsch, Logos VI 28) und daß die Staatslehre der Reformatoren mehr am Alten als am Neuen Testament orientiert ist[1]).

Ein solches friedliches Zusammenarbeiten, wie wir es für dringend wünschenswert halten, hat aber natürlich zur Voraussetzung, daß das Recht des Juden als Juden auf pazifistische Mitarbeit nicht bestritten wird. Leider steht es aber hier ähnlich wie bei der Beurteilung von Lessings „Nathan", den der Dichter, wie man gemeint hat, „aus dem Schatz christlicher Bildung" erschaffen habe. Selbst Professor Rade hat im Anfang des Krieges, wenn ich mich recht entsinne, die Stellung der Kriegstheologen daraus zu erklären gesucht, daß sie mehr am Alten Testament orientiert seien als am Neuen. Soll uns nicht der Verdacht treffen, daß wir unsere Bibel im Lichte fremder Ideen anschauen, so werden wir demnach nicht umhin können, die neuen Gedanken, die das Urchristentum gebracht hat, daraufhin zu prüfen, ob sie den Pazifismus begründet haben, ja, ob sie der Friedensbewegung genützt oder ihr — unbeschadet des Friedenswillens der Evangelien — eher geschadet haben.

Liszt schreibt in seinem Lehrbuch des Völkerrechts (11. Aufl. S. 12): „Das Völkerrecht ist unvereinbar mit dem Ge-

[1]) Das hebt mit Bezug auf die uns hier interessierenden Fragen Baumgarten, Politik und Moral, 64; 75 f. hervor.

danken eines — sei es durch besonderen Bund mit der Gottheit, sei es durch eine überlegene und eigenartige Kultur — auserwählten Volkes. Solange im Sinn des jüdischen wie des klassischen Altertums der Staatsfremde als Feind, als Ungläubiger oder als Barbar galt, konnte zwar ein Fremdenrecht, aber kein Völkerrecht sich entwickeln.“ Also: jüdischer und griechischer Partikularismus sollen das Auftreten des Völkerrechts verhindert haben. Kann das stimmen? Kann es richtig sein, daß sich im ganzen Altertum — bei Ägyptern und Assyrern, Karthagern und Altitalikern — deshalb kein Völkerrecht hat entwickeln können, weil sich Juden, Athener und frühestens seit dem 2. vorchristlichen Jahrhundert die Römer für auserwählt gehalten haben? Hier muß ein Fehler stecken — und man braucht nicht lange danach zu suchen. Es hat im Altertum Anfänge des Völkerrechts gegeben, des Gesandtschaftsrechts z. B., das natürlich auch nach Liszts Darstellung zum Völkerrecht gehört und dessen Autorität stets anerkannt wurde — auch da, wo sich etwa die Gewalt über es hinwegsetzte. Es fehlt also nicht an der ethischen Bereitschaft zur Grundlegung des Völkerrechts, sondern an den Voraussetzungen für seinen Ausbau, also vielleicht an juristischer Schulung und wirtschaftlicher Notwendigkeit, die gemeinsam erst seit Beginn der Neuzeit erwachsen sind.

Steckt aber nicht in Liszts Vorwurf trotzdem eine gewisse Berechtigung? Läßt sich bestreiten, daß das Christentum — wenn auch vielleicht noch nicht Jesus selbt — in anderem Sinne als das Judentum den Anspruch auf Weltgeltung erhoben hat, daß es nicht nur, wie die Psalmisten und Propheten, „den Namen seines Gottes verkünden“, den Glauben an seine Einheit lehren, sondern auch volle Einheit der Religions*form* und -organisation hat herstellen wollen? Und wenn dem so ist, mußte nicht die Vereinigung der Völker in einem Kultus und einer Kirche der Völkerverständigung den stärksten Vorschub leisten?

Daran ist so viel richtig, daß innerhalb der neuen Religion die nationalen Schranken an Bedeutung erheblich verloren und

in dem Papsttum eine Instanz erstand, die zu unparteiischem Richteramt befähigt war. Aber erstlich: an Stelle der nationalen Schranken traten nunmehr die religiösen. Es zeigte sich hier, wie leider so oft auch im Judentum, daß die Rose der religiösen Begeisterung nicht oft wächst — ohne den Dorn des Fanatismus zu tragen. „Kein wildes Tier", versichert schon ein Geschichtsschreiber des 4. Jahrhunderts[1]), „ist so wild wie die meisten Christen, wenn sie im Glauben von einander abweichen". Und vollends seit der Reformation hat das Interesse des Glaubens oder der Kirche so oft den Grund oder Anlaß zu den furchtbarsten Kriegen abgegeben, daß der völlig unparteiische Beurteiler die schönen Worte Erzbergers a. a. O. 51ff. über die durchaus friedensfördernde Tätigkeit der Päpste nicht ohne starke Vorbehalte wird lesen können. Noch wichtiger ist: eben weil das Christentum als die allein berechtigte und allein volle Seligkeit verbürgende Religion gelten wollte, errichtete es neue, dem Altertum wenigstens in dieser Begründung unbekannte Schranken zwischen „Gläubigen" und „Ungläubigen", bezog vielfach die letzten Vorschriften des biblischen Zehngebots nur auf den „ebenkristen[2])" und hielt den Waffenkampf gegen die Ungläubigen für die höchste Verherrlichung Gottes[3]). „Kaum können sie auch anders," urteilte bekanntlich Lessing (Nathan V 6). Eben der Anspruch des Christentums und seiner „rechten Lehre" auf Alleingeltung hat zu den Wirren beigetragen, unter denen die Welt seit seiner Einführung bis tief in die Neuzeit hinein erzitterte:

Opfer fallen hier,
Weder Lamm noch Stier,
Aber Menschenopfer unerhört!

Trotz dieser Menschenopfer würde das Christentum einen ungeheuren Fortschritt bedeuten, wenn das Judentum seine

[1]) Das Zitat (aus Ammianus Marcellinus) und anderes bei Eicken, Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung (1887) 140f.

[2]) Einige Belege, die sich noch vermehren ließen, bringt Eicken a. a. O. 332.

[3]) Eicken a. a. O. 341.

Forderungen nur an die eigene Gemeinschaft gestellt, die Übung von Recht und Sittlichkeit nur vom Juden verlangt hätte. Daß aber die Bibel an alle Völker den Maßstab des Rechtes anlegt, wurde bereits gezeigt. Und es muß hinzugefügt werden, daß nicht etwa nur das Christentum das Erbe der Propheten in dieser Richtung angetreten hat. Nach einer sehr beachtenswerten Bemerkung eines Mannes vom Range Adolf Harnacks[1]) scheint es vielmehr, daß die jüdische Mission, wenn auch in ihren dogmatisch-rituellen Forderungen an die Heiden nachsichtiger, in ihren moralischen Ansprüchen strenger gewesen ist als diejenige anderer Bekenntnisse. Erkennt doch das rabbinische Judentum neben den „613" nur für Juden bestimmten Geboten sieben „Gesetze der Söhne Noahs", d. h. aller Menschen, an, zu denen die Verbote des Mordes, der Ungerechtigkeit, der Blutschande und der Tierquälerei gehören; und es berührt uns eigenartig, wenn wir, einem Fingerzeig Cohens[2]) folgend, in einer der frühesten Behandlungen des Völkerrechts[3]) diese sieben Noachidengebote zur Grundlage der Darstellung genommen sehen: auf dem Titelblatt steht Moses, auf einen Altar deutend, der die Inschrift מצות בני נח (Noachidengebote) trägt, neben ihm Aron mit den Bundestafeln. So erblickt dieser alte Völkerrechtslehrer, der offenbar im jüdischen Recht Bescheid wußte, in biblisch-rabbinischen Anschauungen kein Hemmnis, sondern geradezu die Grundlage des Völkerrechts.

Ebensowenig wie der Anspruch des Christentums auf Alleingeltung hat es die Friedenssache gefördert, daß es die beiden — wie wir sahen — auf den Pazifismus hindrängenden Tendenzen des Judentums, das Streben nach einer Vergeistigung des Lebens und einer Versittlichung

---

[1]) Mission und Ausbreitung des Christentums (1902) 7.

[2]) Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur 1900, 86 ff., wo auch über Grotius' Beziehung zu Bibel und Talmud interessante Aufschlüsse gegeben werden.

[3]) Selden, De iure naturali et gentium iuxta disciplinam Ebraeorum 1695 (nicht, wie Cohen 93,2 schreibt, 1665).

des Verkehrs, scheinbar weiterführte, in Wahrheit ihres ursprünglichen Sinnes beraubte.

Jeremia hatte, wie wir sahen, die Güter, die auf Klugheit, Kraft und Reichtum beruhen, herabgewertet zugunsten der „Gotteserkenntnis“, die ihm zugleich Erkenntnis und Anerkennung sozialer Verpflichtung bedeutet. Es ist begreiflich — und neuerdings von protestantischen Gelehrten mehrfach im einzelnen gezeigt worden —, daß in dem Maße, wie die Lebensanschauung der Propheten in die Tiefe der Volksseele drang, die naive Schätzung materiellen Glückes zurücktrat[1]). Aber zu völliger Entwertung der Freude am Besitz, zur Verkennung der sittlichen Werte, die recht angewandter Reichtum spenden kann, kommt es im Judentum nirgends. Und ebensowenig denkt es an eine Abkehr vom Staate, an politische Gleichgültigkeit. Diesen Schritt tut aber das Urchristentum, u. z. im Zusammenhange mit seiner Grundstellung zu den Lebensfragen überhaupt. „Das eigene Leben, Eltern und Geschwister, Weib und Kind sollten sogar einen Gegenstand des Hasses bilden für denjenigen, der auf sein ewiges Heil bedacht war . . . Auch der Staat und seine Pflichten mußten ihm (Jesus) von der erhabenen Warte des jenseitigen Reiches aus unter den Begriff der irdischen Dinge fallen und seiner nur auf das Ewige gerichteten Heilslehre als gegenstandslos erscheinen. Darum ließ er die Beziehungen des Menschen zu den staatlichen Aufgaben unberührt. Nur als er von seinen Gegnern zu einer Erklärung gedrängt wurde, gedachte er jener Pflichten mit einer kurzen bestätigenden Wendung. Aber der Grund, welcher ihn zu dieser Zustimmung

---

[1]) Ich kann mich hier mit dem ausführlichsten der mir bekannten Versuche, den vor einigen Jahren Prof. Graf Baudissin unternommen hat, nicht auseinandersetzen, halte es aber für dringend notwendig, daß einmal von jüdischer Seite die von ihm gezeichnete, ziemlich schnurgerade verlaufende Enwicklungslinie nachgeprüft und durch die talmudische, womöglich durch die mittelalterliche Responsenliteratur durchgeführt werde. Vgl. einstweilen auch Tröltsch, Logos VI 19 über das Zurücktreten des militärischen Sinnes und der Freude am Besitz.

veranlaßte, lag nicht in einer gewissen Wertschätzung des Staates, sondern in der vollkommenen Gleichgültigkeit gegen denselben"[1]). Das Christentum", urteilen daher Tröltsch und Baumgarten[2]), „kann seinem ganzen Sinn und Wesen nach keine direkte politische Ethik haben. . . . Das Evangelium ist von Grund aus unpolitisch; es ist nur mit den höchsten Zielen des persönlichen Lebens und der persönlichen Gemeinschaft beschäftigt, und nimmt die Verwirklichung dieses Ideals in Erwartung des baldigen Weltendes und des kommenden Gottesreichs mit einer Energie vorweg, neben der die Welt und ihre Interessen überhaupt verschwinden." — Danach kann es für den modernen Christen nur zweierlei Stellung geben zu den Versuchen, das politische Leben nach ethisch-religiösen Gesichtspunkten zu gestalten. Entweder er stellt sich auf den Standpunkt des Neuen Testaments: dann muß er nicht nur, wie Baumgarten in seiner neuesten Schrift, eine unpolitische Ethik und eine unmoralische Politik nebeneinander gelten lassen; dann tue er aber auch den Schritt, den die ersten Christen und noch z. B. mit prinzipieller Begründung Tertullian getan haben: er lasse die Hand von der Politik, statt sich mit begreiflichem Widerstreben mit ihr zu befassen[3]), und erkläre überdies seiner Gemeinde, daß ihre Begeisterung für den Sieg des Rechts über das Unrecht, wie jede Aufführung der „Jungfrau", des „Tell" oder des „Volks in Not" sie in unverdorbenen Menschen wachruft, eitel Unsinn ist und an der Religion keine Stütze findet. Oder — er lege sich die Frage vor, die Baumgarten vor dem Kriege (Predigtprobleme 65) so formulierte: „Müssen wir nicht, wenn wir über Staat und Vaterland predigen (Schande über uns, wenn wir es nicht tun!) erheblich hinausrücken über die Linie des Neuen Testaments? Müssen wir uns nicht emanzipieren von dem gegebenen NTlichen Text? Oder sollen wir zurück

---

[1]) Eicken a. a. O. 93; Sperrungen von mir.

[2]) Baumgarten, Politik und Moral 30 ff.; Sperrungen von mir.

[3]) Vgl. die — meines Empfindens ergreifende — Schlußvorlesung Baumgartens 167 ff. über seine politische Tätigkeit.

ins staatsfreudigere Alte Testament, wo der Staat das Volk und beide der Ort göttlicher Offenbarung und Erziehung sind“?

Die Frage wird um so brennender, wenn bedacht wird, daß das Neue Testament nicht nur Schauplatz und Rechtsgüter des politischen Lebens völlig entwertet, sondern vom *Rechtskampf überhaupt* — auch im Privatleben — nichts wissen will. Die Bibel des Judentums verwirft, wie wir an anderer Stelle zeigten[1]), die Rache, nicht die Selbstbehauptung: die Bergpredigt mißbilligt beides. Die Folgen für die Politik liegen auf der Hand. Ich könnte wieder Baumgarten zitieren[2]): „*Wer nach der Bergpredigt handelt*, in ihr die Normen seines persönlichen und Berufslebens findet, der ist ewig *verdorben für das politische Geschäft*. Denn er muß selbst dem Feinde und dem fremden Staats- und Volksleben gegenüber aus der Maxime der *Liebe* handeln, die das beste des anderen sucht, statt aus dem der *Selbstbehauptung*, und er muß auf alle *Rechtsbehauptung* verzichten.“ Ich darf aber wohl noch eine persönliche Erinnerung einflechten. In einem Vortrag über Baumgartens Buch erklärte die Rednerin, eine liberale Protestantin, sein Problem sei auch das unsere; denn auf dem Boden der Ethik der Bergpredigt stünden wir, aus welcher Religion wir auch kämen, doch ohne Unterschied. In der Aussprache nahm einer der bekanntesten Führer der Friedensbewegung von zweifellos arischer Abstammung das Wort zu entschiedenem Widerspruch: auf dem Boden der Bergpredigt stehe hier niemand; denn das Recht der Selbstbehauptung in Formen Rechtens nehme sich jeder. Und von hier aus ergebe sich für Baumgartens Frage die grundsätzliche Lösung: ein jeder Staat habe das Recht, sein Dasein zu wahren, eben deshalb aber nicht das Recht, den Existenzwillen des anderen anzutasten. So griff der bekannte Pazifist über das Neue Testament mit seinem — bei aller Größe der Gesinnung mit

---

[1]) Jeschurun V 386 ff. nach Lev. 19,17 ff. (תוכחה, nicht נקמה).

[2]) Politik und Moral 33.

einem Rechtsleben nicht zu vereinigenden[1]) — Verzichtwillen zurück auf den Grundsatz unserer Bibel: Gerechtigkeit erhöht ein Volk (Spr. Sal. 14, 34).

Ich darf und will es mir versagen, näher darzutun, wie auch die dritte Grundlage des biblischen Pazifismus, das Gottvertrauen, im Neuen Testament durch die Forderung „Sorget nicht“ scheinbar überboten, in Wahrheit ihres Wertes als Motiv tatkräftiger Arbeit beraubt wird. Denn nichts könnte den Feinden der Friedensbewegung und der Religion willkommener sein, als der Versuch der beiden auf biblischem Standpunkt stehenden Glaubensgemeinschaften, sich das Recht auf die Friedensarbeit gegenseitig streitig zu machen. Das Christentum hat ein solches Recht oder vielmehr eine solche Pflicht, genau so gut wie wir, solange unsere Propheten, unsere Psalmen, unsere Weisheitssprüche auch die seinen sind. Aber freilich: nur dann kann das Christentum seine geschichtliche Aufgabe auf dem Felde der Völkerverständigung lösen, wenn es sich seiner altbiblischen Grundlage bewußt bleibt und die S. 30f. erwähnte Frage Baumgartens beantwortet durch den Ruf: Zurück zum staatsfreudigen, rechtsfreudigen und tatenfreudigen Alten Testament!

IV. Völkerbundsentwürfe des Mittelalters und der Neuzeit.

Daß das Judentum der Völkerbundsbewegung grundsätzlich freundlich gegenüber stehen muß, haben wir erkannt. Aber daraus folgt keineswegs, daß es durchweg die Formen billigen muß, in denen der Gedanke der Völkerverständigung seinen Niederschlag gefunden hat — und in unseren Tagen findet oder finden wird. Es gilt vielmehr, die verschiedenen Tendenzen, die in der Friedensbewegung zum Ausdruck gelangen, im Lichte des Judentums zu betrachten, ihre Motive auf ihren sittlich-religiösen Wert zu untersuchen. Ein Blick auf einige der wichtigsten Völkerbundspläne in Mittelalter und Neuzeit wird für diesen Zweck genügen und sowohl die besondere

[1]) Vgl. Jeschurun V 389 ff.

Färbung der jüdischen Friedensidee verdeutlichen, wie die Erörterung ihrer Durchführbarkeit vorbereiten. Es dürfte auch dem weniger mit der Friedensbewegung vertrauten Leser von Interesse sein, sich davon zu überzeugen, daß der Gedanke an einen Völkerbund nicht etwa erst während des Krieges von manchen — meist deutschfeindlichen — Staatsmännern, u. z. nicht immer aus selbstlosen Beweggründen, aufgebracht worden, sondern in irgendwelcher Form unter den verschiedensten geschichtlichen Voraussetzungen hervorgetreten ist.

1. Das Mittelalter tritt einerseits das Erbe des altrömischen Imperialismus an. Andererseits wirkt in ihm die Idee eines Gottesstaates nach, die einer der gewaltigsten Kirchenväter zur Zeit des Zerfalles des Römerreiches entworfen hatte. So entstehen zwei Formen des Völkerbundgedankens: ein weltlicher Imperialismus mit dem Kaiser als oberste Spitze, ein kirchlicher unter der Leitung des Papstes.

Den weltlichen Imperialismus vertritt kein geringerer als der große Florentiner Dante. Nach seiner Schrift „Über die Monarchie" ist „der Friede der Weg, auf welchem die Menschheit ihrer idealen Bestimmung entgegengeht[1]". „Gut und vortrefflich verhält sich, was sich nach Gottes Absicht verhält. Und Gottes Absicht entspricht es, daß alles, soweit es innerhalb der Grenzen seiner Natur es vermag, Gott ähnlich werde; denn es heißt: „Wir wollen einen Menschen machen nach unserem Ebenbilde". Aber die Menschheit wird Gott um so ähnlicher, je mehr sie eine Einheit ist; denn es heißt: „Höre, Israel, der Herr, dein Gott (so!), ist einer!" Also ist die Menschheit dann Gott am ähnlichsten, wenn sie einem Fürsten untersteht" (De mon. I 8). Dieser Fürst ist der Kaiser. Er gebietet über den Erdkreis. Er bindet die Herrschaften, die über den einzelnen Völkern eingesetzt sind, durch sein höchstes Gesetz und seine höchste Richtermacht[2]).

Ganz anders ist die Theorie der großen Kirchenfürsten

[1]) Redslob, das Problem des Völkerrechts (1917) 74 f.; Kelsen, die Staatslehre des Dante Alighieri (1905) 60.

[2]) Redslob a. a. O. 76.

Der Papst ist nach ihnen der Herr über Kaiser und Könige. Er hat die höchste Gesetzesgewalt; sein suveränes Gebot regiert jede Obrigkeit. Er ist der oberste Richter, sein Urteil regelt die Streitigkeiten der weltlichen Mächte. Er vergibt alle Macht; der Kaiser selbst hat sein Amt vom Papst zu Lehen und schuldet ihm deshalb Gehorsam und Treue. Ist doch der Staat ohne sittlichen Charakter, ein gottloses Regiment. Erst durch seine Unterwerfung unter die Kirche, durch seine Eingliederung in die göttliche Ordnung empfängt er seine Weihe[1]).

So merkwürdig es zunächst erscheinen mag: die religiöse Theorie der Päpste steht uns als Juden ferner als die weltliche des Dichters. Die Bibel ersehnt die Vereinigung der Menschen im Glauben an einen Gott — nicht ihre äußere Verbindung zu einer Zwangskirche. Sie fordert im eigenen Staate (nicht bei allen Völkern) das, was man Theokratie genannt hat: die Unterordnung des Herrschers unter den geoffenbarten Willen Gottes, aber nicht die Herrschaft eines Priesters[2]). Sie weiß nichts von der „Gottlosigkeit" des Staates. Sie wünscht den Weltfrieden — aber nicht die Zusammenfassung der Kräfte einer Religionsgemeinschaft zur Bekämpfung der übrigen[3]).

Näher steht uns Dantes von tiefster Friedenssehnsucht durchgezogenes Ideal, wiewohl auch er den Anspruch des Staates auf Freiheit von der Suprematie des Papsttums nicht widerspruchslos hat durchführen können[4]). Man mag die Ableitung des Glaubens an eine Menschheit vom Glauben an

[1]) Redslob a. a. O. 86 f,

[2]) Vergl. die Arbeit meines sel. Vaters über das Königtum nach biblisch-talmudischer Auffassung im Jahrbuch der jüdisch-literarischen Gesellschaft XI 115 ff.

[3]) Es muß natürlich auch dahingestellt bleiben, wie weit bei den Friedensbestrebungen der Päpste neben wirklicher Friedenssehnsucht das Interesse der Kirche beteiligt war. Natürlich träfe etwa einen Gregor XIII. kein Vorwurf, wenn er wirklich, wie es Goethe, Tasso I 4, voraussetzt, Streitigkeiten mit christlichen Fürsten vermieden hätte, um Heiden und Ketzer bekämpfen zu können. Aber der Verdacht des klerikalen Egoismus konnte dazu führen, daß einem Faust (II. Teil, IV) der Gedanke, „in einer frisch geschaffenen Welt Fried' und Gerechtigkeit zu vermählen", sehr „pfäffisch klingt".

[4]) Kelsen a. a. O. 98 und über Dantes Friedensliebe S. 60.

einen Gott, in der Dante mit manchen neueren jüdischen Theologen zusammentrifft, für zwingend halten oder nicht. — Geist vom Geist der Bibel ist die Überzeugung, daß die Menschheit durch ihre Einigung Gott näher kommt[1]). Aber Einigung ist nicht volle Vereinheitlichung in einem Zwangsstaat. Die beiden Ideen des Altertums, die imperialistische und die kosmopolitische, treffen bei Dante in eigentümlicher Verbindung zusammen. Ihm ist „die Welt Vaterland, wie den Fischen das Meer“[2]). Wir haben als Juden an Dantes Plan nicht zu bemängeln, daß sich seit den großen Entdeckungen des 15. Jahrhunderts die politische Zusammenfassung der bewohnten Erde als Unmöglichkeit erwiesen hat. Wohl aber widerspricht seine Vorstellung auch innerhalb der Grenzen ihrer Durchführungsmöglichkeit dem, was den eigentümlichen Charakter der jüdischen Zukunftshoffnung ausmacht: der Anerkennung der Selbständigkeit friedlich nebeneinander bestehender Staaten.

2. Ein neuer Gedanke tritt bei Sully, dem Minister des französischen Königs Heinrichs IV. (um 1600), zutage. Er vertritt nicht mehr die Oberherrschaft eines Staates, der somit an Stelle des Kaisertums treten solle, sondern den Gedanken des europäischen Gleichgewichts. Aber um es herzustellen, muß die Karte Europas gründlich verändert werden. Vor allem muß das Haus Habsburg, das seit 1519 in seinen Besitzungen die Sonne nicht untergehen sieht, den größten Teil seiner Macht verlieren. Und wenn auch Frankreich nicht geradezu an seine Stelle treten soll, so ist doch nur zu deutlich, daß Sullys Gebieter, Heinrich IV., „die Wage des Gleichgewichts in Händen halten, Schiedrichter Europas sein“[3]) soll.

Immerhin: offiziell wenigstens wird hier mit dem Imperialismus und Kosmopolitismus gebrochen, ein Bund frei

[1]) Ganz in unserem Sinne schreibt Redslob 80: Wie hoch steht das unerreichbare Ideal jener alten Zeit über manchen Leitgedanken moderner Politik! Und wieviel können spätere Geschlechter aus einer Weltauffassung lernen, die, von den edelsten humanitären Gedanken erfüllt, im Grunde, wenn auch nicht in der Form, die höchste Vollendung des staatlichen Lebens repräsentiert. [2]) Kelsen a. a. O. 64.

[3]) Redslob 134 f., dem ich auch im nächsten Absatz folge.

nebeneinanderlebender Völker gefordert. Und auch der klerikale Charakter des mittelalterlichen Völkerbund-Gedankens ist insofern gemildert, als der Bund als solcher das Bestehen mehrerer christlicher Bekenntnisse innerhalb seiner Staaten nicht beanstanden, sondern jedem einzelnen Staat es überlassen soll, welches er dulden, welches er verbieten will.

Nun soll in unserem Zusammenhang nicht die Frage in den Vordergrund treten, ob die Theorie vom Gleichgewicht ehrlich gemeint war oder nur (ganz ähnlich wie in unserem Jahrhundert) dem Interesse des eigenen Staates an der Schwächung des mächtigeren Nachbarn ein idealistisches Mäntelchen umhängen sollte. Wichtiger ist die Schwierigkeit, die nach dem Wegfall des imperialistisch-klerikalen Bandes notwendig entsteht: welches ist denn jetzt die Gewalt, die die Völker zusammenhält? Mit einer Anleihe bei der älteren Anschauung antwortet Sully: der Kampf gegen die Türken, deren Reich ja damals wenige Meilen östlich von Wien seine Grenzen fand. Eine ausreichende Antwort ist das natürlich nicht. Unterschätzte Sully die partikularen Motive der Völker oder hielt er gegebenenfalls die Macht des allerchristlichsten Königs für groß genug, um — vielleicht nicht ganz ungern — die aus dem Gleichgewicht geratene Wage wieder in Ordnung zu bringen?

3. An diese Lücke knüpfen die sog. utilitaristischen Systeme an, aus denen ich hier nur das älteste, das des Abtes St. Pierre, herausgreife[1]). Auf Sully bezugnehmend, sieht er einen europäischen Staatenbund von 24 Genossen vor, dem alle größeren und kleineren Staaten des Erdteils angehören müssen: nötigenfalls werden Beitritt und Unterordnung unter die (teilweise unabänderlichen) Bundesgesetze mit Waffengewalt der Bundesgenossen erzwungen. Daß die Bundesgewalt dem einzelnen Staat überlegen sein wird, liegt auf der Hand; und daß mehrere Großstaaten sich gemeinsam dem Bundeswillen widersetzen werden, hält St. Pierre für

---

[1]) Vgl. Redslob a. a. O. 169ff.

ausgeschlossen. Denn die Überwindung jedes Krieges durch den Zusammenschluß zum Bunde bietet jedem Teilnehmer außerordentlichen Vorteil: „die Lasten mindern sich; der Handel dehnt seine Kreise; der Reichtum wächst; die Staaten erlangen eine Festigkeit wie nie zuvor. Das System des ewigen Friedens wirbt für sich selbst; der Vorteil, den es bietet, entgeht nur einem verblendeten Auge“.

Die Motivierung ist für uns um so wichtiger, da sie offenbar abtrennbar ist von dem Entwurfe St. Pierres: der unbewaffnete Friede bietet in jedem Falle, auch ohne die Einrichtung eines Völkerbundes, der Menschheit als Gesamtheit mehr Vorteile als Rüstungen und Krieg. Wenn trotzdem die Kriege seit St. Pierre an Häufigkeit und namentlich an Schrecken eher zu- als abgenommen haben, so beweist das einen Fehler in seiner Rechnung. Und der liegt auf der Hand. Es ist der Fehler des Sokrates, der meinte, man brauche die Menschen nur logisch davon zu überzeugen, daß gut handeln und nützlich handeln dasselbe sei, — und sie würden sich alle den Gesetzen der Sittlichkeit unterwerfen. Der weitaus größte Teil der Menschen denkt nicht daran, auf einen persönlichen Vorteil zu verzichten, den er sich in Formen Rechtens verschaffen kann, — auch wenn er dadurch der Allgemeinheit schadet. Konnte danach von einem Manne wie Friedrich dem Großen erwartet werden, daß er eine günstige Gelegenheit zur Vergrößerung seines Staates vorbeigehen ließ, weil der Krieg Gesamteuropa Schaden brachte? Und konnte gar bestimmt darauf gerechnet werden, daß alle Mitglieder des Völkerbundes so viel Idealismus oder vielmehr Sinn für den gemeinen Nutzen aufbringen werden, um ihre ganze Kraft gegen jeden Friedensstörer selbstlos einzusetzen? Solche Interventionen, wie St. Pierre sie sich denkt, sind freilich im Laufe der Geschichte vorgekommen: im 19. Jahrhundert unter der Herrschaft der Heiligen Allianz, die jede Volkserhebung zu unterdrücken suchte, — aber weniger im allgemeinen Interesse der Völker, als in dem sehr egoistischen der Monarchen, die ihre Kronen

bedroht fühlten. Überdies führt der Verlauf dieser Einmischungen auf einen zweiten Fehler St. Pierres: es hat sich trotz größter Bemühung als ganz unmöglich erwiesen, Europa auf eine bestimmte, zufällig gegebene geschichtliche Lage endgültig festzulegen. Und wenn die Verschiebungen, wie die Veränderung der Bevölkerungsziffer sie fordert, nicht im Geiste der Gerechtigkeit durchgeführt werden, so wird ein Volk von Ehre sein Recht mit den Waffen suchen, selbst wenn der Krieg von den Einzelnen und den Völkern offenbar Opfer fordert, also Verzicht auf „Nutzen" verlangt. Mit Recht nennt Schiller ein Volk „nichtswürdig", das nicht alles „an seine Ehre setzt" und den Hinweis auf materielle Einbuße ablehnt in der hohen Gesinnung seiner Schweizerin: „Wüßt' ich mein Herz an zeitlich Gut gefesselt, den Brand würf' ich hinein mit eigner Hand"! Mit Recht entrüstet sich Ibsens „Brand" über ein Volk, das dem bedrohten Nachbar nur durch Geld und schöne Worte hilft: „Und gäbst du alles, nicht das Leben — so wisse, du hast nichts gegeben"!

So ist denn der Utilitarismus aus psychologischen wie aus ethischen Gründen ein sehr fragwürdiger Verbündeter des Pazifismus, den das Judentum meint. Mag man dem Gerede der Militaristen von dem Vorteil des ständigen Wettrüstens mit Nützlichkeitserwägungen begegnen, — zur Grundlegung des Pazifismus taugen sie nicht. Suchten wir den ewigen Frieden um materieller Zweckmäßigkeit wegen, so hätte Treitschke nicht Unrecht mit dem Vorwurf, wir verwandelten die Welt in einen „Tempel der Selbstsucht". In Wahrheit ist uns der Pazifismus eine ethische Idee; die Welt kommt seiner Verwirklichung in dem Maße näher, in welchem sie dem Rechtswillen auf Kosten der Selbstsucht zum Durchbruch verhilft. Und es ist das Verdienst des deutschen Rationalismus, den Zusammenhang von Friedenswille und Menschlichkeit, den St. Pierre im Gegensatz zum Mittelalter verkennt, wissenschaftlich begründet zu haben[1]).

[1]) Vgl. auch die schönen Ausführungen von A. Jacobs über Völkerbund und Gesinnung im 1. Morgenblatt der Frankfurter Zeitung vom 25. Dez. 1918.

4. Die großen Denker und Dichter der deutschen Aufklärung stellen sich bewußt oder unbewußt die Aufgabe, der Naturreligion der Humanität die Funktionen zuzuweisen, die das Mittelalter dem Christentum gegeben hatte. Wenn im Zauber der Freude alle Bande der „Mode" fallen und alle Menschen Brüder werden, wenn Christ und Jude, Grieche und Skythe in erster Reihe Menschen sind, und reine Menschlichkeit alle irdischen Gebrechen sühnt — wie sollte sie da nicht auch von dem Fluche des Krieges befreien? In der Tat geht Herder[1]) soweit, den Krieg, ja, den Staat als Schöpfung des Krieges, zu verwerfen und vom Fortschritt der Humanität oder, was für ihn dasselbe bedeutet, des Glaubens Christi (nicht des Glaubens an Christus) ein Zeitalter des Friedens zu erwarten. Auf dem Glauben an die fortschreitende Humanisierung der Menschheit beruht auch diejenige Vorstellung, die der biblischen am nächsten steht: die Vorstellung Kants[2]).

Kant ist überzeugter Gegner des Militarismus. „Die moralisch-praktische Vernunft in uns spricht ihr unwiderrufliches Veto aus: es soll kein Krieg sein." Aber er verwirft sowohl die imperialistische wie die kosmopolitische Form der Völkerverbindung. „Die Natur will es anders. Sie bedient sich zweier Mittel, um die Völker von der Vermischung abzuhalten, der Verschiedenheit der Sprachen und der Religion, die . . . zum Einverständnisse in einem Frieden leitet, der nicht, wie jener Despotismus (auf dem Kirchhofe der Freiheit), durch Schwächung aller Kräfte, sondern durch ihr Gleichgewicht hervorgebracht und gesichert wird" (181f). Schon heute, meint Kant, können gewisse „Präliminarartikel" zur Geltung gebracht werden: insbesondere, daß kein Staat gegen den Willen seiner Bewohner soll „erworben" werden können, daß stehende Heere abzuschaffen, gewalttätige Ein-

[1]) Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit IX 4.

[2]) Die Seitenzahlen beziehen sich auf die Schrift „Zum ewigen Frieden" (1795) in Kirchmanns Ausgabe.

mischungen in die Verfassungen fremder Staaten zu unterlassen und Formen der Kriegführung, die das Zutrauen im künftigen Frieden unmöglich machen müssen, wie Anstellung von Meuchelmördern oder Vertragsbruch, nicht anzuwenden sind (150 ff.). Erst später können die „Definitivartikel“ in Kraft treten, für welche die Menschheit heute noch nicht reif zu sein scheint: 1) Die Verfassung in jedem Staat soll „republikanisch“ (d. h., wie des näheren erläutert wird, nicht despotisch, aber auch nicht demokratisch) sein; 2) Das Völkerecht soll auf einen Förderalismus freier Staaten gegründer sein; 3) Jeder Mensch soll in jedem Staate (zwar kein Gastrecht, aber) ein Besuchsrecht haben (159 ff.).

Die Bedeutung des Kantischen Entwurfs liegt unseres Erachtens nicht nur in seinem ethischen Gehalt, so herzerfreuend auch berührt, was er S. 185 ff. gegen die alte, von Treitschke wieder aufgewärmte Sophistenmoral oder vielmehr -unmoral zu sagen weiß. Noch wichtiger ist uns die psychologische Grundlegung. Was St. Pierre übersah (aber z. B. schon Bentham nicht verkannte), kommt hier zu klarem Ausdruck: daß ein ewiger Friede nicht auf den bloßen Utilitarismus gegründet sein kann, sondern sittliche Bildung voraussetzt. Ein Wort des Neuen Testaments wendet Kant (195) so: „Trachtet allererst nach dem Reiche der reinen praktischen Vernunft[1]) und nach seiner Gerechtigkeit (von Kant gesperrt), so wird euch euer Zweck, die Wohltat des ewigen Friedens, von selbst zufallen.“ Aber Kant geht noch einen Schritt weiter. Er fragt S. 173 ff. nach einer Gewähr oder Garantie des ewigen Friedens. Er fühlt wohl, daß schon die rechtswidrige Gesinnung eines Einzelnen die Durchführung der Friedensidee gefährden kann: wer gibt uns also die Sicherheit, daß wir trotzdem auf sie hoffen dürfen? — Kant antwortet: „Nichts geringeres als die große Künstlerin Natur, (die) bei Erwägung ihrer Zweckmäßigkeit im Laufe der Welt, als tiefliegende Weisheit einer

[1]) D. h., wie für den Laien bemerkt sei, der unser sittliches Handeln richtig und allgemeingültig bestimmenden Vernunft.

höheren Ursache Vorsehung genannt wird." Sie hat nämlich 1) für die Menschen in allen Erdgegenden gesorgt, 2) sie durch Krieg allerwärtshin getrieben, 3) sie durch ebendenselben in gesetzliche Verhältnisse zu treten genötigt. Der Krieg dient also der Natur dazu — daß er sich selbst aufhebe, indem er die nach Kant den Frieden begründende „republikanische" Verfassung herbeiführt; ferner wirkt die naturgegebene Verschiedenheit der Sprachen und Religionen dem schädlichen Despotismus entgegen, und der egoistische Handelsgeist ist an der Ausrottung des Krieges interessiert. — Aber hat wirklich, wie Kant (und nach ihm Wilson) annimmt, die republikanische Verfassung immer friedensfördernd gewirkt[1])? Und so gewiß der Weltkrieg die wirtschaftlichen Motive des Pazifismus ungemein verstärkt hat, ist nicht gerade durch den „Handelsgeist" im Laufe der Geschichte der Friede mehr gefährdet als gesichert worden? Eine Garantie, wie Kant sie verlangt, kann also aus seinen Erwägungen nicht gewonnen werden; und darum ist uns seine Fragestellung wertvoller als seine Lösung. Die Antwort der Bibel ist an früherer Stelle gegeben. Was den Propheten die — dem heidnischen Altertum fehlende — Gewißheit einer friedlichen Zukunft der Menschheit gab, ist der Gedanke, daß der Krieg von der Vorsehung nicht (auch nicht, wie Kant annahm, als technisches Mittel zur Herbeiführung des Fortschritts) gewollt ist, sondern dem Geiste der Gerechtigkeit widerstrebt, der nach Gottes Willen auch das Verhältnis der Völker bestimmen soll. Denn so gewiß sie ihren Gott auch in Natur und Geschichte fanden: sein Wille offenbarte sich ihnen nur im Erlebnis eigener Offenbarung und in den heiligen Schriften der Vorzeit. Das „Trachten nach der reinen praktischen Vernunft", das Kant die Vorbedingung für die Friedensarbeit schien, würde ihnen nicht genügt haben, aber auch nicht das Trachten nach einem Himmelreich in dem Sinne, wie es das Urchristentum verstand, nach einer

[1]) Dagegen auch Redslob 213.

reinen, dem Staatsleben abgekehrten Innerlichkeit. Trachtet nach Gottesfurcht, würden sie gelehrt haben, nach Ausübung des Rechtes — nicht als einer von Menschen ausgeklügelten Konstruktion, sondern als des letzten Sinnes des Weltgeschehens überhaupt, dann wird der ewige Friede euch werden!

Kants Idee vom ewigen Frieden scheint uns also einer Ergänzung zu bedürfen — an eben dem Punkt, an welchem seine Lebensanschauung überhaupt eine Weiterbildung erfordert und auch gefunden hat. Dem Sohne der Aufklärungszeit ist Religion nur ein Erzeugnis der „praktischen Vernunft“: Männer wie Schleiermacher, Eucken, James haben erwiesen, daß sie eigene Werte besitzt und in eigenen Tiefen des Gemüts wurzelt. Und ebensowenig würdigt Kant ausreichend den Anteil, den die Religion an der sittlichen Bildung des Menschen nimmt, auch die Höchststehenden nicht ausgenommen: hat man doch den ethischen Grundzug des Kantischen Denkens mit — den Nachwirkungen der Frömmigkeit puritanischer Vorfahren ganz einleuchtend in Zusammenhang gebracht. Ein Mann von der sittlichen Kraft Friedrich Wilhelm Försters, der sich von den Anschauungen der sogenannten ethischen Kultur zu dem bestimmten Glauben an die unentbehrliche Mitwirkung der Religion im Erziehungswesen durchgerungen hat, zeigt deutlich, daß die Korrektur des Kantischen Standpunkts von dem der Propheten aus nicht „Reaktion“ ist (so wenig wir übrigens solchen Vorwurf zu scheuen hätten), sondern Fortschritt. Ich habe leider Försters Schrift über den Anteil des Judentums an der Friedensbewegung nicht benutzen können, bin aber der Übereinstimmung mit ihm sicher in der Überzeugung, daß der sittliche Fortschritt der Menschheit sich auf die Gesinnung gründen muß, die die Bibel „Gottesfurcht“ nennt, die Gesinnung, deren sich Josef als vermeintlicher Heide seinen wehrlosen Brüdern gegenüber rühmt (Gen. 42, 18), die in den Psalmen (etwa im Hallel 117, 4), aber auch in der griechischen und römischen Literatur auf die der jüdischen Anschauung nahestehenden Nichtjuden Anwendung findet. Sie fordert

keinen dogmatischen oder rituellen Anschluß an das Judentum, aber die Ethik der Noachidengesetze: die Achtung der Rechte aller Gottesgeschöpfe als Gottes Willen. Und solcher religiös gegründeten Sittlichkeit bedarf die Menschheit im Zeichen des Völkerbunds dringender, als Kant ahnen konnte. Denn ohne uns hier auf Einzelheiten völkerrechtlicher Technik einlassen zu können, soviel steht außer Zweifel, daß die neue Organisation weniger auf politischer, als auf wirtschaftlicher Grundlage (nach dem Vorbilde und in Ausbau bestehender Organisationen, wie etwa des Weltpostvereins) beruhen, ein Menschenbund, kein bloßer Staatenbund werden wird. Ein solches System fordert aber nicht nur von seinen Leitern eine ganz besondere Höhe der ethischen Durchbildung, sondern es setzt auch bei den einzelnen jenes Maß des Verantwortungsgefühls und der Pflichttreue voraus, ohne das nach dem schönen Nachweis des Lehrers der Philosophie an einer unserer technischen Hochschulen[1]) die sichere Durchführung moderner technischer Betriebe größten Maßstabes gar nicht möglich ist; sie fordert aber auch das Verschwinden dessen, was der gleiche Denker kurz vor dem Kriege die „halbfeindliche Neutralität“ der Beamten eines Dienstzweiges gegen die anderen genannt hat, des verständnislosen Bestehens auf der Durchführung der eigenen Aufgabe ohne Einblick in die des anderen — u. z. im Bereich der ganzen Weltwirtschaft! Der Weltbund hat somit nicht nur Völkerverständigung, sondern Völkerverständnis zur Voraussetzung: und wir Deutschen haben zu unserem Schrecken erfahren, daß hierzu das gründliche Vokabellernen nicht genügt — solange ein einseitiger Machtwille uns hindert, uns in das Empfinden fremder Völker zu versetzen, ihr Leid aus unserem Leid zu verstehen, wie das biblische Gesetz über den Fremdling es verlangt (s. o.). — Ich habe von fest überzeugten Pazifisten gehört, daß der Dauerfriede, dessen Herannahen sie bestimmt erhoffen, für

[1]) Goldstein, Die Technik (1912), namentlich S. 29.

die Menschheit neben starker Erleichterung auch ernste Verwicklungen und peinlichen Zwang bringen werde. Je deutlicher man sich seine Durchführungsmöglichkeit vorzustellen sucht, um so weniger kann man zweifeln, daß er nur dann als ein Segen wird empfunden werden können, wenn die Menschheit vom Willen zur Menschlichkeit getragen wird.

Kann aber danach schon heute mit der Arbeit am Völkerbund begonnen werden? Davon in einer Schlußbetrachtung!

V. Die Arbeit am Völkerbund.

Unser Überblick über die wichtigsten Darstellungen der Völkerbundsidee hat uns an die Schwelle der neuesten Zeit geführt und scheint der Weiterführung durch das 19. und 20 Jahrhundert nicht zu bedürfen. Denn so gewiß die Gedanken, die heute Fried, Schücking, Redslob, Zorn und Sinzheimer vorschweben, technisch über diejenigen St. Pierres und Kants hinausgehen (wir verweisen auf den Schluß unserer vorigen Betrachtung), neue Weltanschauungen treten in ihnen nicht zu Tage. Und das gilt durchaus auch von der sog. proletarischen Friedensbewegung, die augenblicklich in Rußland und Deutschland zu besonderer Bedeutung gelangt ist. Nach ihrem Motiv betrachtet, ist sie sowenig eine Friedensbewegung, wie der Zusammenschluß der kirchlichen Organisation im Mittelalter zu gemeinsamer Bekämpfung der Ungläubigen: sie hebt den Streit zwischen Mensch und Mensch nicht auf, sondern ersetzt nur die Schranken der Nationalität durch solche — wir dürfen auch hier sagen — des Glaubens: durch die Scheidung zwischen den Bekennern und Leugnern der „rechten Lehre" innerhalb und außerhalb der Bekenntnisgemeinschaft. Möge der Menschheit und insbesondere unserem deutschen Vaterlande das schwere Schicksal erspart bleiben, erst aus furchtbarem Kampfe lernen zu müssen, daß die sozialen Gegensätze so gut wie die politischen nur überbrückt werden können, wenn auch im gesellschaftlichen Leben der Rechtsgedanke des Judentums die Gewalt, von welcher Seite sie auch geübt werde, überwindet!

Können und dürfen nun wir Juden heute mitarbeiten an den Bestrebungen, diesem Rechtsgedanken im Völkerleben zum Durchbruch zu verhelfen?

Die Frage kann nur der praktischen Arbeit gelten. Daß der Jude diese wie jede andere Frage der Lebensanschauung im Lichte seines Glaubens zu betrachten berechtigt und verpflichtet ist, bestreitet niemand. Uns interessiert das Problem als solches: דרש וקבל שכר. Und in einer Zeit, in der an Stelle naiver Gebundenheit ein schrankenloser Radikalismus zu treten droht, ist es Pflicht der Religion, deutlich auszusprechen, was ihr an der augenblicklich zurückgedrängten Lebens- und Staatsbetrachtung fehlerhaft erschien, zugleich aber dem Idealismus gerecht zu werden, den sie enthielt, und zu zeigen, welche neuen Betätigungsfelder ihm geboten werden können. Als kleiner Beitrag zu dieser Aussprache, die sich unbedingt auch auf die soziale Frage erstrecken muß, wird unsere Untersuchung vielleicht gelten dürfen.

Aber „lernen, lehren, üben“ — das sind Begriffe, die der Jude ungern voneinander trennt. Wir „schwärmen“ nicht gern für eine Idee: wir suchen für sie zu arbeiten. Ist das in diesem Falle aber möglich?

Kein Zweifel: wenn es möglich ist, dann erst seit kurzem. Der jüdische Staat des Altertums hat eine ebenso militaristische Politik geführt und führen müssen wie seine Nachbarstaaten. Im Mittelalter fehlte den Juden jeder Einfluß auf die Politik — und das Mittelalter hat für die Juden lange, gar lange gedauert. Inzwischen ist aber die Welt im allgemeinen der Friedensidee weit näher gerückt, als wir in Deutschland gewußt haben. Unser Vaterland selbst ist durch das Leiden des furchtbaren Krieges für den Verständigungsgedanken reifer geworden: der Speer scheint die Wunde zu heilen, die er geschlagen. Auch wenn — was die Vorsehung verhüte — ein Gewaltfriede augenblicklich in Deutschland die innere Zustimmung zur Herbeiführung eines dauernden Friedenszustandes nicht aufkommen lassen sollte, grundsätzlich wird man pazifistischer gesinnt sein. Sollen wir müßig stehen, wenn die Friedens-

freunde dies Ergebnis — das einzige erfreuliche des traurigen Ringens — auszuwerten suchen für die Gesundung der Volksseele?

Man hat es gefordert; denn der ewige Friede sei, solange nicht alles Böse aus der Welt ausgerottet ist, unmöglich. Und Mitarbeit an Unmöglichem zu verlangen, widerstreite dem Geiste des Judentums, dessen Anforderungen an unser Fühlen und Handeln schwer, aber nie undurchführbar seien[1]).

Den Zusammenhang zwischen dem sittlichen Fortschritt und dem ewigen Frieden verkennen auch wir nicht. Die Zeit, in der die prophetische Hoffnung sich erfüllt, daß volle Gerechtigkeit im Leben der Völker wie der Menschen herrsche, scheint auch uns nach menschlichem Ermessen weit entfernt. Ist aber darum die Bekämpfung des Glaubens an das Recht der Gewalt weiter nichts als die Förderung einer Utopie?

Ich glaube, wir dürfen das Problem weiter fassen. Ist es denn richtig, daß das Judentum nie Unmögliches von uns verlangt? „Reinheit der Hände und des Herzens“ — ist das ein Kranz, der sich im Spazierengehen erreichen läßt? Was unseren Größten nach dem Zeugnis der Bibel nicht „möglich“ war — sollten Zwerge dessen fähig sein?

Aber das weiß mein verehrter Gegner natürlich auch. Es ist ihm gewiß auch bekannt, daß neuere Untersuchungen zwischen zwei Arten der Unmöglichkeit unterscheiden. Kein Arzt wird sich bemühen, einen zweifellos Verstorbenen wieder ins Leben zurückzurufen. Das ist „unmöglich“. Ebenso unmöglich ist aber, daß an irgend einem Tage (sagen wir: am 1. April 1919) in ganz Deutschland kein Mensch stirbt. Wir wissen nicht, wer sterben wird; aber niemand von uns zweifelt, daß an diesem Tage eine große Anzahl von Todesfällen in jeder deutschen Großstadt erfolgen wird. Ich will in diesem Falle von einer statistischen Unmöglichkeit sprechen. Angenommen nun, eine ärztliche Komission arbeite darauf hin, nach Möglichkeit das Vorkommen von Todesfällen im ganzen Jahr 1919 zu vermeiden. Falls sie sich mit Näherungsergebnissen

---

[1]) Wohlgemuth, Der Weltkrieg im Lichte des Judentums 133.

zufrieden gibt, könnte ihre Tätigkeit nicht als utopisch gelten, sondern von größtem Segen werden — wie unter der gleichen Voraussetzung unser Streben nach Sündenfreiheit[1]). In dieser Begrenzung gilt das Wort: Den lieb' ich, der Unmögliches begehrt.

In gleichem Sinne muß es auch von den Friedensbestrebungen gelten, auch für den, der die Schwierigkeiten der Friedensarbeit noch erheblich höher einschätzt als ich selbst es tue. Das erste der Noachidengebote ist: Gerichtshöfe einzusetzen. Unsere Weisen haben mit seiner Formulierung nicht gewartet, bis sie sicher sein konnten, daß jeder Richter gerechtes Urteil spricht und jeder Verbrecher sich dem Spruch fügt. Ein Gerichtshof ist immer besser als Gewalt. Und ich wage zu bekennen, daß unter dies für alle Menschen geltende Gebot die Verpflichtung zur Einrichtung obligatorischer Schiedsgerichte, wenn nicht gesetzlich (worüber mir kein Urteil zusteht), so doch moralisch zu fallen scheint. Und wenn es einem Schiedsspruch gelänge, auch nur einen Krieg zu vermeiden oder seine Ausdehnung zu begrenzen, — schon das genügte, um zu zeigen, daß der Pazifismus mehr ist als eine unfruchtbare Utopie!

Es kann nicht meine Aufgabe sein, Richtlinien für die jüdische Friedensarbeit im einzelnen zu bezeichnen. Sie wird — stets unter Berücksichtigung der besonderen Verhältnisse — getragen sein müssen „von jenem Glauben, der sich stets erhöhter bald kühn hervordrängt — bald geduldig schmiegt!" Aber noch ein Einwand sei zum Schluß gestreift. — Sollen und dürfen wir Juden die wenigen Kräfte, die wir haben, an Aufgaben setzen, die außerhalb des Kreises der eigenen Gemeinschaft liegen, die von anderen ebensogut gelöst werden können? Sollten wir nicht vor allem unser Können zusammenraffen zur Stärkung der religiösen Gesinnung in der eigenen Mitte und zur Lösung der Volksaufgaben, die das neuerstehende Gemeinwesen im Lande der Väter an uns stellt?

Man schelte das nicht nationalen Egoismus. Den Vorwurf verdienen wir Juden nicht — vielleicht zu wenig! Von zu

[1]) Denn daß es sich auch hier um „statistische Unmöglichkeit" handelt, ist leicht zu zeigen.

vielen unsererer bedeutenden Persönlichkeiten gilt das Wort des Hohen Liedes: Meinen Garten hab' ich nicht gepflegt! Und gilt das Wort Hillels: „Wenn ich nicht für mich bin — wer denn?" nicht gerade auch von Völkern?

Und doch: wir müssen Hillels Wort weiter lesen: „Und wenn ich nur für mich bin, was bin ich dann!" Das ist nicht modern ausgeklügelter Missionsgedanke: das ist biblische Lehre!

Es war am Ende des babylonischen Exils. Mit wuchtigen Hammerschlägen zertrümmerte Kyros den Bau des asiatischen Großreichs. Auch die Juden wurden frei. Unsagbarer Jubel schwellte ihre Brust. Hatten nicht die Heiden, hatten nicht die Schwachgläubigen in der eigenen Mitte gemeint, Gott habe sein Volk verlassen, seinen Untergang beschlossen! Und nun die herrliche Wiederherstellung seines Rechtes, das Zeichen der ewigen göttlichen Liebe! Zweifeln wir, daß es auch damals viele gab, die vor den Sonderaufgaben und Hoffnungen der eigenen Gemeinschaft den Blick verloren für die Welt und ihre Sorgen?

Aber an eben diese wendet sich das Gotteswort, das mehr als bloße Wiederherstellung verheißt. „Zu wenig ist mir's, daß du mir Knecht seiest, aufzurichten die Stämme Jakobs und die Gefangenen Israels zurückzuführen: ich mache dich zum Lichte der Völker, daß mein Heil reiche bis ans Ende der Erde!" (Jes. 49, 6).

Klingt diese Mahnung nicht auch an uns? Und müssen wir Hillel nicht zu Ende zitieren: „Wenn nicht jetzt — wann denn?"

Der große Leidens- und Sühnetag der Menschheit ist zu Ende. Zitternd in Schwäche und Scham steht sie vor dem Richter. Vorbereitet ist sie, einzustimmen in den jüdischen Ruf der Einheit, auf dem Dantes Völkerbundgedanke beruht. Die Schüler kommen: „Unsere Lehrer, es ist Zeit, das Bekenntnis der Einheit abzulegen."

Da tönt an uns das Wort Hoseas:
Das Schofar an die Kehle!





Buchdruckerei für fremde Sprachen Max Schmersow, Kirchhain N.-L.